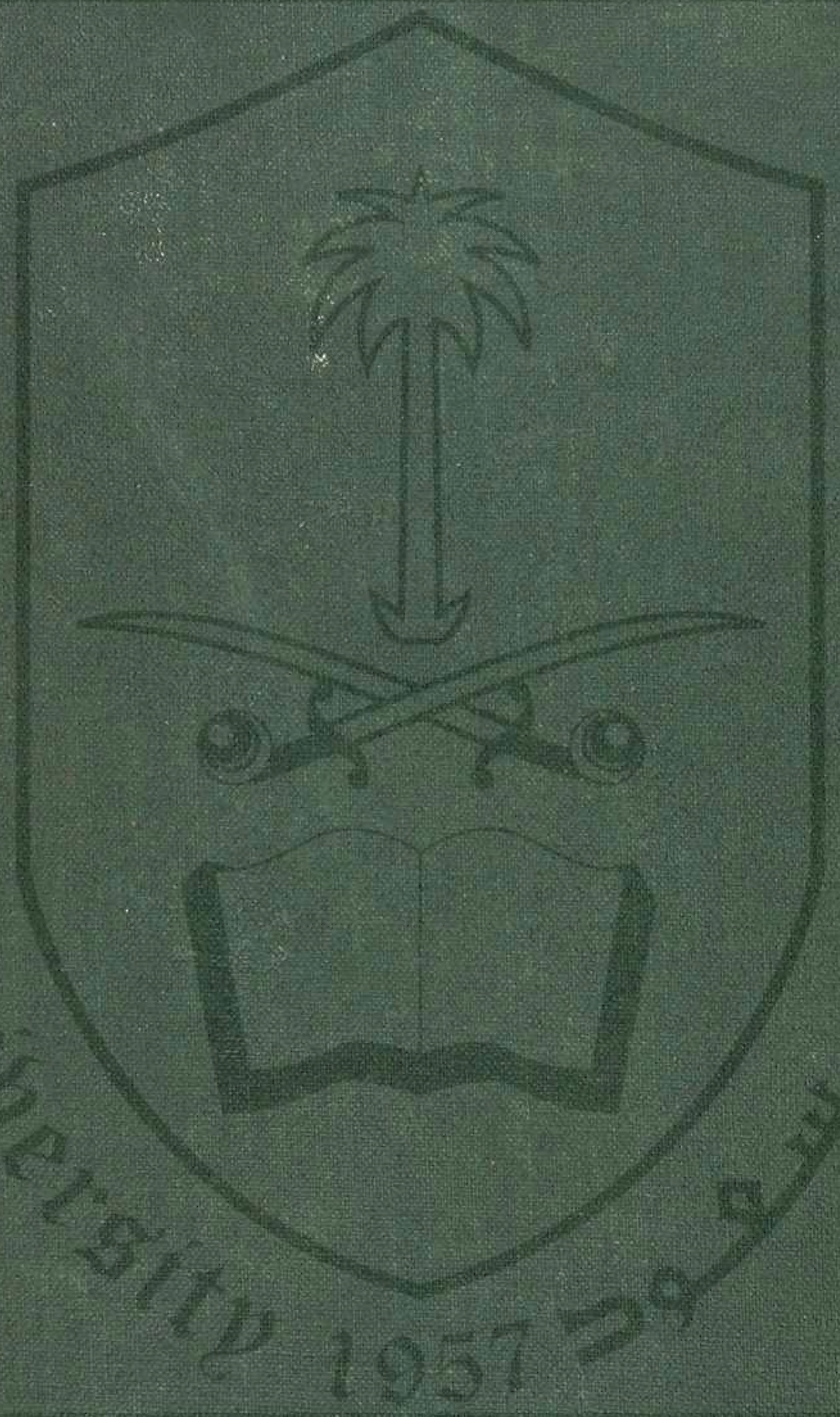

King Saud University 1957

شرح الارشاد



٢١٤ المقترح لشرح الارشاد في أصول الاعتقاد، تأليف
م٠ ت التقي المقترح، مظفر بن عبدالله - ٦١٢هـ. خط القرن
الرابع عشر الهجري تقديرا،

١٩٢ ق ٢٥ س ٥ر١٩x٢٥ سم
نسخة جيده، خطها نسخ معتاد.

٧٦٢ الاعلام ٨ : ١٦٤، دار الكتب المصرية ١ : ١٩٠
ا- اصول الدين أ- المؤلف ب- تاريخ النسخ
ج- شرح الارشاد في اصول الاعتقاد.

أ

شرح الارشاد

لعل الشارح هو المقترح جد ابن دقيق العيد ولعله ربما هو
ابو العز المقترح منسوب في فهرست دار الكتب [illegible]
المقترح [illegible] وهو تقي الدين مظفر بن عبد الله
بن علي بن الحسين الشافعي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين واليه المآب

الحمد لله المبدئ المعيد • الفعال لما يريد • هادى من يشا من العبيد
الى سبيل التحميد والتمجيد • وشارح صدور المومنين الى الايمان به
منزها عن التشبيه والتحديد • واشهد ان لا اله الا الله وحده لا
شريك له شهادة من اخلص فى التوحيد • واشهد ان محمدا عبده
ورسوله المبعوث الى الثقلين • بالكتاب العزيز الذى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد • صلى الله عليه
وعلى اله صلاة دائمة تبعث التخليد وبعد فقد كان بعض
الائمة الصدور ببلادنا كتب الى مكتوبا يرغب فيه الى ان
احرر تصنيفا على الكتاب الموسوم بالارشاد • فى اصول
الاعتقاد لامام الحرمين رضى الله عنه فصرفنى عن اجابته
حين سواله المقادير • وابديت له فى جواب مكتوبه ما توجه
لى من المقادير • والصادفى عن بلوغ الامنية فى التفسير ما
علمه اللطيف الخبير • ثم ورد على مكتوب من بعض الاصحاب
من اليمن يطلب مثل طلبته ويرغب فى مثل بغيته فتحرك
لذلك عزمى • بعد ان اشتغل بتاليف كتاب بسط همى •
ثم تواترت اسئلة الطلاب • فشرعت فى اجابتهم وان
تحقق النفع العام بالاشفاق بمرحوبهما • فلما رايت تحرك
الدواعى من الشاعى • وخشيت من العدول عنه الى ما عليه

عزمته

عزمته • والاشتغال بما قصدت واردته • ان لا ينفع الله
بما توجهت اليه شهوته • وان اضرب • ارادته فاثرت
ارادتهم على ارادته • وقدمت رغبتهم على بلوغ امنيتى والله
اسال ان يعم به النفع ويعين على بلوغ الغرض فيه • انه قريب
مجيب • وقد سلكت فيه طريقا متضمنا تفسير معانيه
وتحرير ادلته • والكلام على نكته • وتصحيح قسمته • ولم
اسلك مسلك من سبقنى لشرحه فى الخروج عنه الى تاليف
كتاب غيره والاثبات والنفى فى مسايل غير مسايله • وان
ذكرت مسئلة غير ما ذكر فيه فهو لان نافيه يبنى عليها
ويرجع اليها ويتوقف استدلال ادلته على تحقيقها واجد
الرغبة لربى ان يعين على بلوغ الامنية فيه وان يعم به
نفع طالبيه بمنه وكرمه باب فى احكام النظر قال
الامام اول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ
او الحلم شرعا القصد الى النظر الصحيح المفضى الى العلم
بحدوث العالم آه قلت تضمن كلامه ثلاث جمل جملة
فى اول واجب وجملة فى حقيقة النظر وجملة فى قسمته
اما الجملة الاولى فللناظر فيها ثلاث مباحث الاول فى
قوله اول اعلم ارشدك الله ان الذى بلغنا من اقوال
الناس فى اول واجب ستة مذاهب الاول قول بعض
المعتزلة ان اول واجب الشك وهذا باطل على اصلهم
لانه كفر بالله والكفر بالله قبيح لعينه وما قبح لعينه •
كيف يكون واجبا وهو مطلوب الازالة على اصلنا فلا يكون
مطلوب التحصيل المذهب الثانى قول بعض الناس ان
اول واجب الاقرار بالله فان اراد به الاقرار باللسان
دون القلب فالنفاق ممنوع وهذا نفاق وان اراد

به الاقرار بالقلب فاذا وجب النظر بعده فقد ازاله
فلا فائدة فى ايجابه المذهب الثالث قول بعض الاصحاب
ان اول واجب اول جزء من النظر وهذا ضعيف اذ النظر
المط جملة واحدة وجزء العبادة لا ينفرد بالوجوب كركعة
من الصلاة المذهب الرابع قول من قال النظر المذهب
الخامس قول من قال المعرفة المذهب السادس ماذكره
صاحب الكتاب انه القصد الى النظر الصحيح فاما قول
من قال ان اول واجب النظر فقدمه على المعرفة لتقدمه
عليها وجودا فيرد عليه ان القصد اليه متقدم عليه فقد
ضاق بعد بطلان هذه المذاهب الاربعة موضع النظر
ولم يبق الا المذهبان والذى اراه ان الخلاف بينهما مرتفع اذ شرط
المختلفين ان يتوارد النفى والاثبات على موضع واحد وليس هذا
الشرط ثابتا هاهنا بيانه ان لفظ الاولية مشترك بين امرين
احدهما اوليه الوجوب بمعنى اول ما يتعلق به الخطاب والثانى
اولية الاشتغال والاداء فان نظرنا الى اول واجب خطابا
ومقصودا فالمعرفة وان نظرنا الى اول واجب اشتغالا واداء
فالقصد فقد نظر كل واحد منهما الى اولية لم ينظر اليها الآخر
واما من قال ان المعرفة ضرورية لا يكلف بها فلا يتعقد خلاف
بينه وبين من قال ان القصد اول واجب الا ان ينزل
النظر منزلة المعرفة مع القصد والله اعلم قوله على
العاقل البالغ تعرض لمن يجب عليه القصد وشرط فيه شرطين
احدهما العقل واشتراطه لثبوت اهلية الخطاب ماخوذ
من مسالك العقول والثانى البلوغ واشتراطه ثابت بالشرع
ثم ذكر ان البلوغ يكون بالسن ويكون بالاحتلام وارادتهما
امارتان وضعتا للدلالة عليه قوله شرعا يحتمل ان يعود

على

على الوجوب فيكون فى الكلام تقديم وتاخير كانه قال
اول ما يجب شرعا على العاقل البالغ ويحتمل ان يريد به البالغ
باحد هاتين الامارتين شرعا فالاول فيه احتراز عن مذهب
المعتزلة القائلين بالوجوب عقلا والثانى عود الكلام
الى اقرب مذكور قوله القصد الى النظر فالقصد عبارة
عن الارادة وقد اوردوا عليه سؤالا وقالوا القصد ان
كان ضروريا فلا يصح ايجابه وان كان كسبيا احتاج الى
قصد وهذا مندفع على كل مذهب اما اصحابنا فالمكتسب
لا يحتاج فيه الى القصد وان جاز ان يقصد فالملتمس انما
يتحقق من وجوب ثبوت القصد لا من جوازه مع صحة ارتفاعه
والمعتزلة يقولون ان الافعال القليلة تقع من العبد مع الذهول
والغفلة وهى فعل فلم يجب القصد ايضا فى مطلق افعال
العبد على اصلهم فلم يكن لهذا السؤال موقع قوله الصحيح
تفسيره ياتى فى الجملة الثالثة قوله المفضى الى العلم
بحدث العالم انما يصح اذا كان لا طريق الى معرفة البارى
الا حدث العالم وقد ذكر اصحابنا طريقين احدهما الجواز
والثانى الحدوث فاما طريق الجواز فيعرف الصانع بها
قبل معرفة حدث العالم فلا يكون اول واجب القصد الى
نظر صحيح مفض الى معرفة الحدوث اذ المقصد هو معرفة
الله تعالى فباى طريق حصل فيحصل المقصد من تلك الطريق
وقد يكون حدث العالم بنظر ثان بعد النظر الاول
المفضى الى معرفته كما نبهنا فى طريق الجواز الجملة
الثانية فى حد النظر قال رضه والنظر فى اصطلاح
الموحدين هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما
اوغلبة ظن قوله فى اصطلاح الموحدين فيه احتراز

من محامل النظر فى اللغة فانه يطلق بازاء رؤية البصر
والتعطف والانتظار وغيره وهو فى اصطلاح الموحدين
مقصور على الفكر والتأمل فى المنظور فيه **قوله** الفكر
الذى يطلب به من قام به علما فيه احتراز عن مذهب
المعتزلة فان عندهم كل صفة من شرطها الحيوة اذا قامت
بجزء الواجب اوجب الحكم للجملة والنظر من الصفات التى
من شرطها الحيوة وعندنا ان حكم المعنى يختص بمحله من غير
فرقان بين ما يشترط فى ثبوته الحياة من الصفات وما
لا يشترط فلهذا خص الكلام بمن قام به **قوله** علما
او غلبة ظن شمل به الكلام فى القطعيات والمسائل
الاجتهادية وقد يرد على هذا الحد ان فيه تقسيما والتقسيم
ليس فيه وانما هو فى متعلق الطلب والداخل فى الحد الطلب
لا المطلوب المنقسم والطلب يستدعى مطلوبا ما لا غير مطلوب
فلا يضر التقسيم فيه لكن يرد على هذا الحد ان فيه تركيبا
اذ تعرض فيه الى الفكر والطلب ولهذا اقتصر القاضى
فى حده على التأمل فى المنظور فيه واعلم انا اذا اطلقنا ان
التركيب يجتنب فى الحدود لا نريد به ما يريد به المنطقيون
من التركيب من الجنس والفصل وانما نريد به دخول ذات
فى حد ذات اخرى وسياتى لذلك مزيد الايضاح ان
شاء الله تعالى **الجملة الثالثة فى قسمته** وهو
ينقسم الى الصحيح والفاسد صح فالصحيح ما يؤدى الى العثور على الوجه
الذى منه يدل الدليل والفاسد ما عداه اعلم ان
وجه الدليل هو ما يحصل منه الاشعار بالمدلول وذلك
لان الدليل لا يدل من جميع وجوهه وانما يدل من
بعض الوجوه ومثال ذلك ان العالم يدل على وجود

باريه

باريه ولكن اذا نظرت فيه من حيث ان فيه ذواتا قائمة
بنفسها مستغنية عن محل او قابلة للمعانى او ان فيه حالا
فى محل او موجودا او معدوما فلا دلالة له به ولا اشعار وان
نظرت فيه من حيث انه حادث او جايز ادرك العقل فى
وصف الجواز او الحدوث ما ليس فى غيره من الوجوه والاعتبارات
وهذا هو وجه الدليل وهو الذى يكون وسطا فى المقدمتين
وقد سمعت بعض ائمتنا يعبر عن وجه الدليل بوجه لزوم
النتيجة عن المقدمتين على طريق المنطقيين وقد عرفت
على الجملة ان الدليل لا يدل من جميع وجوهه وانما يدل
من بعضها فالنظر المطلع على هذا الوجه هو النظر الصحيح
ثم قال والفاسد ما عداه لانه لم يؤد الى العثور على هذا
الوجه وقد يفسد تارة بحيده عن طريق الدليل كما اذا
نظر فى شبهة وتارة لقصوره وهو ما له ابتدا النظر
فى الدليل ثم طرا قاطع من نوم او غشية او غفلة او
موت او غير ذلك من القواطع فانه لا يصل الى وجه
الدليل **قوله** فان قيل قد انكرت طائفة من الاوائل
افضاء النظر الى العلم وزعموا ان مدارك العلوم الحواس
فكيف السبيل الى مكالمتهم آه قلت اعلم اولا ان الناس
مختلفون فى صحة النقل عن السمنية وفى نسبة هذا
المذهب اليهم فمن الناس من ورك بالغلط على الناقل
فان هذا المذهب مخالف للبديهة فلا يتصور مخالفة
العقلاء فيه فانا نعلم علوما بديهية خارجة عن
الحواس كعلمنا بآلامنا ولذاتنا ونفورنا وشهواتنا
وغضبنا وفرحنا وان الاثنين اكثر من الواحد وان
النفى والاثبات لا يجتمعان على موضوع واحد الى نحو

لمنازعة

ذلك من العلوم البديهية واذا كان كذلك فلا وجه لمنازعة
العقلاء في ذلك ودعواهم الحصر وبالضرورة يدرك اغراضه
فقد علم الاوايل علوما نظرية وانما غلط النقله من
حيث جعلوا اصطلاح القوم فانهم كانوا يقولون المعلومات
كلها بالحواس وما ليس بمحسوس يسمونه معقولا ولا يسمونه
معلوما فالنزاع في تغليب واصطلاح ولا منازعة من
حيث المعنى ومن الناس من عد هؤلاء من قبيل السوفسطائية
وقد ذهبت السوفسطائية الى انكار العلوم جملة وباحوا
بانكار البداية ولهذا اختلفت النظار في مكالمتهم على
حسب اختلافهم في مكالمة السوفسطائية فاذا كالمناهم
قلنا هل تعلمون فساد النظر ام تسترتيبون فيه فان
علموه وهو غير مدرك بالحواس فقد ناقضوا حصرهم ثم
يقال لهم اتعلمون فساد النظر ضرورة او نظرا ودعواهم
الضرورة مع مخالفة اكثر العقلاء بهت لا سبيل اليه
ودعوى النظر من نفى جميع النظر متناقض فان نفي الكل
يناقض اثبات بعض من الكل قالوا وانتم لا يمكنكم دعوى
الضرورة في الصحة ودعواكم صحة النظر بالنظر اثبات
الشئ بنفسه وهو محال اعلم ان نظم هذا الكلام
منهم نظم الادلة فان قولهم هذا اثبات الشئ بنفسه
واثبات الشئ بنفسه محال كلام تضمن مقدمتين
ومن انكر النظر كيف يصح منه الاستدلال بالمقدمة
ثم قولهم اثبات الشئ بنفسه محال تمسك بلفظ مشترك
فان اثبات الشئ بنفسه بمعنى ان الشئ يثبت نفسه
محال اذ وجود الممكن بذاته ممتنع وقد يقال اثبات الشئ
بنفسه بمعنى تعلق الشئ بنفسه وهذا ليس بمحال

كالعلم

كالعلم يعلم به المعلوم ويتعلق بنفسه فيكون معلوما
وضرب له مثالا غير العلم كقول القائل خبري كله
صدق فانه يتعلق بكل مخبر عنه ومن جملته نفسه
هذا تمام تقرير كلام الامام على التمام واما انا فاقول
انه يدرك صحة النظر ضرورة وقولهم ان الضروري
يشترك فيه العقلاء فاقول اما الضروري الذي لا سبب
له فهو مشترك بين العقلاء وماله سبب فانما يشترك
فيه من شارك في السبب كما اذا كان بين ايدينا جسم فيه
حرارة او نعومة او خشونة فلمسناه فعرفنا ما فيه من
العرض فلا نشارك في ذلك الا من شارك في اللمس والنظر
يعلم صحته بسببه وهو التجربة والامتحان فان قالوا
جربناه فلم يحصل لنا العلم فقد شاركناكم في السبب
قلنا هذا كلام عار عن التحصيل فان النظر ليس كله يفضي
الى العلم بل قسمناه الى الصحيح والفاسد والصحيح منه
اقله فلم تقض العادة بوقوع اتفاق تجربة المجربين
على شئ واحد فهم جربوا ما لم نجربه والدليل على صحة
هذه الطريقة وان صحة النظر لا يعرف بالنظر
انا لو فرضنا ناظرا نظر في دليل يدل على حدث العالم
مثلا فقط ولم ينظر في دليل غيره فاذا تم نظره في
دليل الحدوث ايعلم صحة نظره ام لا واذا علم صحة
نظره ابنظره الذي نظره مشعر بالحدوث ام لا
وعند نظره لم يكن في الصورة المفروضة فلم يبق
الا نظره ولو كان هو الذي تضمن صحة النظر لكان
الدليل المنظور فيه يشعر بصحة النظر ومعلوم
ان دليل الحدوث ليس فيه تعرض للنظر ولا الصحة

ونتيجة كل دليل لابد ان يكون معترا بها في مقدمتيه فبطل
انه يعرف صحة النظر بالنظر فلم يبق الا انه عرف ذلك
بالتجربة والامتحان وقد التجأ اليه صاحب الكتاب حيث
اورد سؤال المسترشد انه ليس بقاطع بفساد النظر فيطرد
عليه التقسيم فقال في جوابه انظر واحاله على الطريق وهو
التجربة والامتحان على ان صاحب الكتاب انما قال انه
يثبت صحة النظر بواحد من جنسه لا ان يثبت نفسه
وفيما ذكرناه ابطاله ايضا هذا تمام الكلام في هذا
الفصل **فصل** قال الامام رض النظر يضاد العلم
بالمنظور فيه ويضاد الجهل به وللشك فيه اه **قلت**
ما ذكره رضي الله عنه في مضادة العلم النظر صحيح ولا شك
فيه ظن العلم اذا حصل فالحاصل لا يبتغى كما ذكر وقد اورد
على هذا ان الناظر قد يعلم شيا بدليل ثم ينظر في دليل
آخر فهو اذا متبع للعلم الحاصل لكن بطريق آخر وهذا
مزيف فان طلبه في النظر الثاني العلم بوجه دلالة
الدليل الثاني وهو ليس بحاصل واما الجهل وهو تصميم
على المعتقد والمصمم يعتقد انه علم اذ لو شعر بفساد
عنده او احتمل عنده فساد عنده او ان عنده ليس علما
خرج عن تصميمه فلا شك في مضادة النظر له اما الشك
فقد رايت للقاضي في بعض كتبه توقفا في مضادة
النظر الشك قال الامام وجه مضادته للشك انه
بغية للحق والشك تردد بين معتقدين يريد ان الشك
لابد ان يتعلق بمتعلقين ومن نظر فقد اضرب عن احدهما
فلا يتصور حقيقة الشك المتعلق بهما معه وقد قال
القاضي الا كل نظرين ضدان لا يجتمعان وقال الامام

يمتنع

يمتنع عادة اجتماع نظرين اما كونه ناظرا ويخطر بباله
نقيض مطلوبه فليس بممتنع في العقل وان جرت العادة
ان من استغرق فكره في احد الامرين اضرب عن الآخر فلو
يقضي هذا بالتضاد فليس فيما ذكر ما يقتضي مضادة النظر
للشك فلم يصح قوله انه يضاد العلم وجملة اضداده
فصل قال النظر الصحيح اذا تم على سداده ولم تعقبه
آفة تنافي العلم فيحصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال
بتصرم النظر اه **قلت** ذكر في هذا الفصل امرين احدهما
ان النظر الصحيح اذا تم تضمن والثاني انه نفى التولد والايجاب
الى الاول فقيده بنفي الآفة واطلق القول في نفي الآفات
ولا يشترط نفي جميع الآفات وانما يشترط نفي الافات العلية
فانا لو شرطنا نفي كل ضد للعلم للزم حصول العلم ضرورة
ان القابل للشي لا يخلو عنه او عن غيره ولم يبق لتضمن النظر
معنى والمراد اذا ان تمام النظر ينافي وجود الافات
الخاصة ولهذا قال ولا يتصور من الناظر جهل بالمدلول
عقيب تمام النظر والسر فيه ان تمام النظر اذا اطلع
على وجه الدليل مع حضور المدلول بالبال ارتبط الدليل
بالمدلول فيلزم حصول العلم فلا يصح وجود جهل ولا شك
ولا ضد يتضمن خطور المدلول بالبال وهذا المعنى قد
اشار اليه في قوله ولا يتاتى من الناظر جهل بالمدلول
عقيب النظر مع تذكره له فاشار الى ان ذكر المدلول
مع تمام النظر المطلع على وجه الدليل المرتبط به ينافي
وجود الجهل وكذلك ينافي الشك لهذا المعنى اما الموت
والنوم والغفلة والغشية كلها لا يتضمن وجودها
خطور المدلول بالبال فيصح ان يوجد بعد تمام النظر

فدعت الحاجة الى اشتراط نفيها فى تضمن العلم لان تمام
النظر لاينافى وجودها بخلاف مايتقدم مما يتضمن وجوده
خطور المدلول بالبال واحسن تدبر ما نبهنا عليه ثم
اعلم ان معنى التضمن اللزوم العقلى واذا لزم بتصرم النظر
حصول العلم وتعين ذلك حتما فى العقل سميناه تضمنا
وقد وافقنا المعتزلة على معناه فى تذكر النظر فانه يتضمن
العلم ولا يولده وانما منعهم من القول بالتولد فيه ان
معقوله اذا كان كسبيا كمعقوله اذا كان ضروريا فقد ولد
كسبيه مولد ضرورية ويلزم منه التولد فى افعاله وقد
منع جماعة منهم التولد فى افعاله لان قادريته لما
استحال ان يحل فى الذات الموصوفة بها فنسبتها الى ساير
الممكنات نسبة متساوية فلا يكون بعضها مباشرا بالقادرية
وبعضها بالتوسط بخلاف النظر فان النظر عندهم لا يصح
ان يكون فعلا لله تعالى اذ قالوا ان الناظر من فعل النظر
كما ان المتكلم من فعل الكلام فلا يلزم فيه ما لزم فى
التذكير الامر الثانى فى نفى الايجاب والتولد اما الايجاب
فظاهر البطلان فان من حكم العلة والمعلول ان يجتمعا ولا
يفترقا ومن حكم النظر والعلم التضاد والتنافى بينهما
تناف فى الاحكام واما ابطال التولد فقد احال الكلام
فيه على ابطال اصله فى كتب القدر والتولد عندهم حدوث
حادث عن سبب مقدور بالقدرة الحادثة والحامل لهم
على اثباته انه لما لم يمكنهم القول بمباشرة القدرة ما هو
خارج عن محلها كان ذلك مفعولا للقادر بتوسط ما
فى المحل وكان المتولدات عندهم خارجة عن محل القدرة
الا العلم المتولد عن النظر فانه فى محل القدرة فجا عندهم
على خلاف قاعدتهم فى التولد والذى نذكره الآن

متعلقا

متعلقا بالنظر ان النظر المتضمن للعلم جملة ذات اجزاء
لا يجتمع فى آن واحد فلا يصل الناظر الى آخر الاجزاء الا
بعد بطلان الاجزاء السابقة والمولد اما الجملة وهى
لا يجتمع واما الجزء الاخير على تجرده وهو بظهر فانا لو وجدنا
النظر اليه لم يولد شيا واما الجزء الاخير مع تذكر او الجزء الاخير
مع تذكر الاجزاء السابقة فقد تقرر ان التذكر لا يولد فامتنع
توليد النظر فان قالوا اذا لم يكن النظر مولدا فالتضمن الذى
ذكرتموه غير معقول قلنا عقلنا من معنى التضمن ما عقلتموه
فى الذكر وهو اللزوم العقلى ومثل الامام بالارادة مع العلم
فانهما متلازمان واحدهما لا يقتضى ثبوت الآخر ولو مثل
بالامور الاضافية التى لا يعقل العلم بها كون العلم بالمضاف
اليه لم يكن به باس وان النظر الصحيح يطلع على وجه الدليل
وبين الدليلين عناد والمدلول نسبة معقولة لا يمكن ان يعلم
احدهما بدون الآخر فصل النظر الصحيح يتضمن
العلم كما سبق والنظر الفاسد لا يتضمن علما ولا جهلا ولا
ضدا من اضداد العلوم سواه قلت مقصود هذا الفصل
بيان ان ما يحصل عقيب النظر الفاسد ليس بملازم له
فى العقل وانما هو على سبيل الوفاق وقوله ولا ضدا من
اضداد العلم سواه يريد سوى النظر فانه من اضداد
العلوم وما سواه من اضداد العلوم فلا تتضمنه النظر
الفاسد عندنا وذلك ان جهة التضمن هو ما بين
النظر الصحيح وبين الاطلاع على وجه الدليل من اللزوم
وبين الدليل والمدلول ارتباط لا محالة فيلزم ان يكون
بين النظر الصحيح وبين العلم بالمدلول ارتباط وهو
معنى اللزوم والتضمن وهذا المعنى غير ثابت فى النظر
الفاسد فان الفاسد اما ان يكون قاصرا فلا يعقبه

شئ اصلا واما ان يكون واقعا فى شبهة والشبهة لا وجه
لها يتعلق بامر ما والدليل على انه لا وجه لها ان القول
بثبوت وجه لها يلزم ان تخرج عن كونها شبهة وحقيقة
الشبهة ما اشتبه على الناظر امرها فاعتقد فيها دلالة
ولا دلالة فيها وقد راينا حال الناظر فيها على ثلاث مراتب
فتارة يعقب النظر منه فيها جهله وتارة يسبق نظره
فى الدليل فينظر فيها فيعرف انها شبهة ولا يعرف وجه
خللها ولا يخالجه ريب فى معلومه وتارة ينظر فى شبهة
تناقضها فيغلب عليه الشك او الحيرة لتعارض الشبهات
لديه فاذا لم يتعين الامر المتعقب لها علم انها لا تلازم شيئا
عقلا ومن هذا قال لو كانت الشبهة تتضمن جهلا لقادت
العالم الى الجهل اذ العالم ينظر فى الشبهات حسب نظر الجاهل
ويجهل هذا او لا يجهل هذا فكان الحاصل من الجهل عقيبها
انما هو امر وفاقى لا يلزم عقلا وقد قال من شدا طرفا من
كلام المنطقيين انه اعتقاد المقدمتين يلزمه اعتقاد النتيجة
فان التركيب المخصوص يلازمه الانتاج ضرورة فانه ينتج
بذاته وهذا مندفع بما اشرنا اليه اذ وجدنا من سبق له
العلم بالدليل لا تعقبه النتيجة الكاذبة اذا كانت معارضة
للدليل ومناقضة للدليل فلم يكن اللزوم لها حتما فى كل حال
كالعلم بوجه الدليل ثم الناظر فى الشبهة المترتبة على
حكم ترتيب المقدمات اعتقد ان فيها وسطا جامعا بين
الطرفين والوسط فى نفسه غير جامع ولا ملازم لكل
واحد من الطرفين فلا تعلق بينهما وبين النتيجة واعلم
ان الدلالة فى المعانى التى هى مدلولات الالفاظ فاذا كانت
لا تتركب فى انفسها ولا تتلاقى ولا تتلازم فكيف يكون

بين

بين الشبهة وبين المدلول ارتباط فلم يبق الا ان يقال
ان اعتقاد ملازمة الوسط للطرفين يلازمه اعتقاد
لزوم الطرفين وهو معنى النتيجة وقد بينا ان ذلك يلزم
فيما اذا كانت الملازمة معلومة فان الاعتقاد لثبوت التلازم
قد يعرى عن لزوم اعتقاد النتيجة اذا سبق العلم بالدليل ع
فاحسن تامل هذا الفصل فصل الادلة هى التى يتوصل
بصحيح النظر فيها الى علم ما لا يعلم فى مستقر العادة اضطرارا
آه اعلم ان ما يفضى الى الظن يسمى فى اصطلاح الاصو ليين
امارة ولا يسمى دليلا وانما يسمى دليلا ما حصل به العلم
وهذا تخصيص بالاصطلاح ولو رجعنا الى مقتضى اللسان
لصح ان نسمى الامارة المفضية الى الظن دليلا فاذا عرفت
هذا فاعلم انما يعلم فى العادة ضرورة لا يتلقى من الدليل
اذ قد بينا ان العلم يضاد النظر وانما يتوصل بالنظر فى
الادلة الى علم ما لا يعلم فى العادة ضرورة واحترز بقوله
فى العادة عما يجوز عقلا فانه يجوز ان تعلم النظريات
ضرورة وانما انتفى العلم بها ضرورة بحكم العادة مع تجويز
ذلك فى العقل قوله وهو ينقسم الى العقلى والسمعى ع
ويعنى بالعقلى ما استقل العقل بدرك الدلالة فيه غير مستند
الى خبر مخبر وقوله وهو يدل بصفة لازمة هو نفسها
عليها فيه دخل واقع فان الدليل يكون وجودا ويكون عدما
كالاستدلال بعدم الشرط على عدم المشروط والمقدمة
السالبة فى الادلة غير مستنكرة ولا يصح ان يكون العدم
صفة نفس وقد ذكر ذلك فى الفصل السابق فقال ان
الدليل لما دل بصفته النفسية وهذه مسامحة فى القول
وانما العبارة المحررة ان يقال هو ما دل بمعقوليته من

عن احتياج الى وضع واضع ينصبه دليلا بخلاف دلالة
الالفاظ **قوله** بعد ذلك الدليل السمعى هو ما استند الى
خبر صدق او امر يجب اتباعه فاكثر من رايته من علماء
هذا الفن يفسر تقسيمه هذا بانه اشار الى خبر متواتر
او اجماع قاطع فهذا الامر الواجب اتباعه وعندى يحتمل
تقسيمه هذا معنيين احدهما ان يبنى على قول من قال ان
النبى مجتهد فيجب اتباع اجتهاده فهو امر يجب اتباعه
لقول الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الثانى ان يبنى
ذلك على تردد الاصحاب فى وجه دلالة المعجزة ان الادلة
السمعية كلها تستند الى المعجزة وتبنى عليها وقد اختلف
اصحابنا فى وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال تدل على
خبر الله بتصديقه فهو خبر صدق ومنهم من قال تدل
على انشاء الرسالة ويقفون بذلك انها تدل على امر الله بالتبليغ
وهو امر يجب اتباعه **فصل** قال النظر الموصل الى
المعارف واجب ومدركه وجوابه السمع **قلت** مضمون
هذا الفصل امران احدهما تعيين الشرع مدركا لوجوبه
والثانى قيام الدليل السمعى على تحقيق الوجوب اما الاول فقد
احاله على قاعدة التمييز والتشبيح وسياتى ان شاء الله تعالى
عن انه اورد هاهنا سؤالا يختص بالنظر ونحن نورده ونتكلم
عليه ثم نعطف على الامر الثانى قال الخصم اذا نفيتم
ادراك الوجوب عقلا ففيه ابطال تحدى الانبياء وافحام
احتجاجهم على المدعوين اذ المدعو يقول لا يجب على ما لم انظر
اذ لا يثبت الشرع عندى بدون النظر ولا انظر ما لم يجب
على هذا خلاصة السؤال وقد اورده بعضهم على وجه
الدور وفى ايراد صاحب الكتاب عنهم مسامحة فى
القول

القول فان نفس التحدى لا يبطل بتقرير هذه الشبهة فان
التحدى عبارة على الدعوى المؤيدة الخارق للعادة على
وجه يمتنع وقوع مثله من غير النبى فحكم الاعتبار اذا كان
ينفى معارضة النبى وهذه الحقيقة لا يبطل بما غاية
السائل ان يقول لا تظهر دلالة المعجزة وعدم ظهورها
غير محقق ثبوتها فى نفسها **واعلم** انه لا يتحقق ايراد
هذا السؤال على جهة الدور فان حقيقة الدور ان
يتوقف الشئ على ما يتوقف عليه الآخر وهو محال
فينبغى ان يتوقف الوجوب على النظر والنظر على
الوجوب ليكون دورا وذلك غير ثابت هاهنا فان
النظر لا يتوقف ثبوته على الوجوب اذ جاز ان ينظر
وان لم يجب عليه واختيار المكلف احد الجانبين
لا يوجب توقف ما جاز مفارقته للشئ عليه واما
ان يخصم النبى ولا تظهر حجته مع كونه على الحق فهذا
لا يمتنع عقلا الا ان الله اجرى عادته وطرد سنته
بتشوق النفوس الى البحث عن عجائب الكائنات وغرائب
المصنوعات فلا تكاد العقلاء ان يتواطؤا على الاعراض
عن النظر فى المعجزة الخارقة للعادة ثم اجاب
صاحب الكتاب بجوابين احدهما جدلى وهو ان هذا
مشترك الالزام ومشترك الالزام لا يلزم فان الخصم
وان قال بالوجوب عقلا فليس ذلك بضرورة العقل
اذ لو كان ضروريا لما خلا عن العلم بوجوب النظر
عاقل فتعين ان يجب بنظر عقلى وامتناع المكلف
من النظر المفضى الى الواجب العقلى على اصل الخصم
كامتناعه من النظر المفضى الى الواجب السمعى

والجواب الثانى ان قال لانسلم انه يتوقف الوجوب على
النظر اذ الخطاب اذا بلغ المخاطب بتبليغ الرسول فقد تحقق
الوجوب فى نفسه ولا يرتفع الخطاب بعدم علم المكلف به
فان بنينا على تجويز تكليف ما لا يطاق فلا اشكال وان
اعتبرنا الامكان فيستدعى تمكن المكلف من العلم لا نفس
وجود العلم وهو متمكن من العلم فان الرسول ياتى بمعجزة
تدل على صدقه وهو متمكن من النظر فيها وهى دلالة قاطعة
فى نفسها وتقصير المكلف فى تركه النظر لا ينفى
مخاطبته بما هو مقصر فى تركه الامر الثانى فى طريق ثبوت
وجوب النظر شرعا وقد استدل بعض الاصحاب على وجوبه
شرعا بالآيات الظاهرة والاخبار الواردة كقوله تعالى
قل انظروا ماذا فى السموات والارض وما يضاهيها فى
الدلالة وكقوله فاعلم انه لا اله الا الله امر بالعلم والامر
بتحصيله يشعر بوجوب النظر المتوصل به الى العلم
والذى اختاره صاحب الكتاب ان المعرفة واجبة بالاجماع
ولا يتوصل اليها الا بالنظر وما لا يتوصل الى الواجب الا به
فهو واجب وقد اختلف الناس فى وجوب معرفة البارى
تعالى على الاعيان فذهب قوم الى انها لا تجب ويكتفى بالتقليد
فى اصول التوحيد وادعى كل واحد من الفريقين الاجماع
على نقيض ما ادعاه مخالفه ولا بد من تقرير المذهبين
وعند ذلك يقوم الحق عند تمام المباحثتين قال من
ادعى الاكتفاء بالتقليد اجماعا قد ثبت من الاولين قبول
كلمتى الشهادة من كل ناطق بها وان كان من البله
والمغفلين ولم يقل احد ممن مضى لمن اقدم من العوام
هل نظرت او تبصرت بفكر صايب فى الادلة بل جروا

فى

فى احكام الدين على الاسترسال فى قبول الاسلام من كل
ناطق بالكلمتين كما انبأهم رسول رب العزة امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها ومعلوم ان
اكثر العقول يكون بناؤها على عقود تقليدية نعم لا ننكر
انه ينبغى ان يكون فى كل قطر قايم بالحق يقيم الدليل
ويوضح السبيل ويرد الشبه ويدفع الشكوك وذلك من
فروض الكفايات لا مراء فيه ومن خالف فيه فليس من
التحصيل فى شىء اما الزام كل واحد من المكلفين بحقيقة
المعرفة التى لا يصل اليها الا الغواصون فى حقايق العلوم
فمنكر يعلم نفيه من علماء الامة ويتحقق من سيرهم ما يناقضه
قطعا فلا سبيل الى التزامه قال من ادعى وجوب المعرفة
اجماعا فقد ثبت من الاولين الامر بها وقد كان جماعة من
اعيان الصحابة رض ينهون عن التقليد ويحرزون منه قال
ابن مسعود لا تكن امعة ان كفر الناس كفرت وان امن
الناس امنت الا لا يوطنن احدكم نفسه على ذلك وقال
معاذ بن جبل رض انكم بين جدال منافق وزلة عالم ثم قال
فى العالم اما العالم فان اهتدى فلا تقلدوه دينكم وان
افتتن فلا تبتوا منه فان المومن يفتتن ثم يتوب
وقال على بن ابى طالب كرم الله وجهه فى مخاطبته لكميل
ابن زياد النخعى ان الناس ثلاثة عالم ومتعلم على سبيل
النجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون من كل
ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤوا منه الى ركن وثيق
فذم المقلدين وقال فى آخر هذه الوصية ان هاهنا
لعلما جما لو اصبت له حملة بلى قد اصبت لقنا غير

مامون نستعمل الدين للدنيا ويستظهر بحجج الله تعالى على
كتابه اومنقادا لاهل الحق لا بصيرة له ينقدح الشك فى
قلبه باول عارض من شبهة الا لاذا ولاذاك فقد ذم من
انقاد الى الحق بغير بصيرة ولم تزل هذه الاقاويل شايعة
بين صحب رسول الله عليه السلام من غير نكير ونعلم انه
لو قال احد فى زمنهم عن شخص انه غير عارف بالله لحكموا انه
نسبه الى الكفر وبراه من الدين فاما ذكره الاول من قبول ماصح
كلمتى الشهادة من كل احد فلانها مظنة العلم والحكم فى
الظاهر يدار على المظان وقد كان الكفرة يذبون عن
دينهم ويجرون حمية فى سفيه اباهم واسلافهم فما رجعوا
الا بعد ظهور الحق وقيام علم الصدق واين هذا مما نحن
فيه فان المقصد خلاص العبد فيما بينه وبين الله ولا
بد ان يكون على بصيرة من امره ولقد دعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم جماعة من الاعراب فطالبوه بالاية
الدالة على صدقه واظهر ما قامت به الحجة عليهم ولقد
كانوا يفهمون الكلام العربى فهما وافيا بالمعانى حاويا
لمقاصد الخطاب والكتاب العزيز مشتمل على الحجج والبراهين
كثرته لا تحصى فكيف يبهم عليهم الامر وكيف لا تنتفى عنهم
الريبة ويتبصرون بحقيقة المعرفة وقد اقام بينهم النبى
صلى الله عليه وسلم ثلاثة عشر سنة من غير قتال يوضح
الادلة ويقيم الحجة الى ان ظهر الحق ظهورا لم يبق فيه
مرا المتكلم الا من يقصد المعاندة مع اشتمال قلبه على
المعرفة قال القاضى لا يصح الامر بالتقليد لان المقلد
اما ان يكون مكلفا بتقليد من شاء فيلزم ان يكون الكفرة
ممتثلين بخلاف الايمان او يؤمر المكلف بتقليد من

يدعو

يدعو الى الحق فكل من يدعى ان الحق معه والاقوال
متكافية او يقال قلد واحدا بعينه وهو غير معين ولا
سبيل الى الوصول اليه لان المحق المعين انما يعلم بقيام
البرهان على صحة قوله وحقيقة التقليد قبول القول
بغير حجة فلا سبيل الى الاطلاع على البرهان وان
قيل تكلف بتقليد من غلب على ظنه انه محق كما
قلنا فى الفروع يقلد من غلب على ظنه انه ارجح فيلزم
ان يكون كل من قلد مبتدعا او كافرا اذا قلده بناء على
غلبة الظن ممتثلا وهذا كله على خلاف الاجماع
والايمان مامور به اجماعا وقد امتنع ان يكون على
سبيل التقليد فتعين ان يكون على سبيل المعرفة
والبصيرة وهذا تمام كلام الفريقين على وجه
الاختصار وبالله التوفيق باب فى حقيقة العلم
قال العلم معرفة المعلوم على ما هو به آ قلت
قد اختلف النظار هل العلم مما يحد ام لا فمنهم من
منع حده بناء على عدم العبارة المشعرة بخاصيته
والحد عند هذا عبارة عن الخاصة فقط ومنهم من
علل امتناع الحد بناء على عدم الاحاطة بجنسه الاقرب
فانا نعلم ان السواد لون ومعنى فالمعنوية جنس
ابعد واللونية جنس اقرب ولا يعلم فى العلم الا
المعنوية والجنس الذى نسبته اليه نسبة اللونية
الى السواد غير مفهوم وهذا القايل يقول الحد الحقيقى
لا بد فيه من الجنس الاقرب والفصل ومن الناس
من مال الى حده ولم يذكر سوى تبديل لفظ العلم
بعبارة لفظ العلم اشهر منها ورام قوم درك

حقيقته بطريق التفهيم وقالوا تمييزه عن الشك والظن
والجهل واضح وانما يشتبه بالعقد التقليد ونحن نعلم
انا لو اعتقدنا شيا وصممنا عليه تقليدا ثم عرفناه
وتبصرناه انا نجد تفرقة ضرورية بين العقد والعلم
وهذا هو التحقيق اذ الانسان يعلم نفسه وسايره
المدركات والضروريات وما يجده الانسان من نفسه لا
يسترب في حقيقته فان جعلت العبارة عنه بينت
بتبديل عبارة باخرى ونحن الآن نذكر عبارات تضمنها
الكتاب الذي تكلمنا عليه وقد ذكر صاحب الكتاب
لاصحابنا اربع عبارات وقال لي واحدة منها انها اولى
ونحن نتكلم عليها باسرها فالاولى ما ذكرناه اولى
العلم معرفة المعلوم على ما هو به وانما قال المعلوم
لانها خاصية جعلت اذ من المعتزلة من قال العلم
بالمستحيلات علم لا معلوم له فبين لك انه لابد ان
يتعلق بالمعلوم قوله على ما هو به ضرب من
التاكيد وقد دخل على هذا الحد بامرين احدهما ان
علم البارى لا يقال له معرفة والثاني ان المعرفة
لا تتعدى الى مفعولين بخلاف العلم وهذا يدل على
تفاوت اللفظين في الدلالة بحكم الوضع والذي نقوله
ان لفظ العلم اشهر من لفظ المعرفة وقد انفصل
القاضي عن السؤال الاول بان قال علم البارى يسمى
معرفة بدليل قوله عليه تعرف الى الله في الرخا يعرفك
في الشدة وهذا ضعيف فان الخطاب لم يسبق
لبيان العلم ولا اطلق لفظ المعرفة ههنا عليه وانما
اراد ثمرة العلم وهو الاقبال بالالطاف عليه ولهذا

لا

لا يسمى البارى تعالى عارفا العبارة الثانية قول
بعض الاصحاب العلم تبين المعلوم على ما هو به ويرد
عليه اعتراضان احدهما ان المعلوم مشتق من العلم
ومن جهل العلم جهل المعلوم الثاني ما ذكره صاحب الكتاب
من انه يخرج عنه علم البارى تعالى والحد لابد ان يشمل
كل ما يسمى علما فيتناول القديم والحادث وانا اقول
لا يصح ان يقول القايل تبينت اني موجود بلفظ التبين
يخرج منه العلوم الضرورية ايضا وهذا بطلان الانعكاس
ومن حكم الحد ان يطرد وينعكس العبارة الثالثة نقلت
عن شيخنا رض انه قال العلم ما اوجب لمحله كونه
عالما فهذا ترد عليه اسئلة الاول ان ابا الحسن عنده
قال بالاحوال والعالم عند نفاة الاحوال هو من قام
به العلم والعلم لا يوجب نفسه وليست العالمية امرا
زائدا على قيام العلم بالمحل ليكون موجبا وان بني ذلك
على القول بثبوت الاحوال الموجبة عن المعنى فلا تستقيم
ايضا لان الحال لا يتميز باعتبار معقوليتها بامر يرجع
اليها اذ يلزمه اثبات الحال بالحال وانما يتميز باعتبار
معناها الموجب لها فهو تعريف للشئ بما لا يعرف الا به
وهو غلط الثاني ان لفظ العالم مشتق من العلم ومن
جهل المشتق جهل المشتق منه الثالث انه يجرى عروضه
في كل ما يسئل المرء عنه ولا يصح ان يكون عروض الحدود
كلها واحدا بيانه ان المحدودات منها ما يحتاج في
ادراكه وحده الى تامل ومنها ما لا يحتاج ولو كان
عروض الحدود واحدا لا استغنى فيها عن التامل والذي
يحقق ذلك ويقرره انه يصح صدور هذا الحد عن

شخص لا يفهم الحقيقة بل يكفى فى صحة صدوره منه
معرفة الاشتقاق فمهما سئل عن شئ اشتق له اسم
فاعل وجرى به واذا صح ان يصدر ممن لا يفهم فلا يفهم
العبارة الرابعة قول بعض الائمة العلم ما صح ممن
اتصف به احكام الفعل واتقانه وهذا ترد عليه اسئلة
الاول انه غير منعكس اذ العلم بالمستحيلات والواجب
لا يصح ممن اتصف به احكام الفعل واتقانه الثانى ان فيه
تركيبا فان صحة الاتقان والاحكام انما تحصل اذا وجد
العلم والقدرة والارادة فقد دخل فيه ما ليس منه
وليس هذا التركيب الذى يعنيه المنطقيون مشترطا
فى الحد فانهم يريدون تركيب الحد من الجنس والفصل
والمراد بالتركيب فى اصطلاح المتكلمين المحذور فى الحد
انما هو دخول ذات اخرى غير المحدودة كما ذكرناه
السؤال الثالث ان الاحكام والاتقان لازم خفى العلم
اشهر منه واوضح فانه قايم بالحى يجده من نفسه كما
يحس الامه ولذاته والمحققون يقولون لا معنى للاحكام
والاتقان والشى يحكم فى نفسه بمعنى وقوعه على وفق
العلم وليس هذا اللفظ اسما لجوهر ولا لعرض مخصوص
من الاعراض فلا معنى له هذا جملة ما ذكر فى حدود
اصحابنا والكلام عليها اما المعتزلة فان اوائلهم
قالوا العلم اعتقاد الشئ على ما هو به فاورد عليهم
عقد المقلد وقالوا مع طمانينة النفس فقيل لهم
بعض المقلدين مطمئنون الى اعتقادهم ولو نشروا
بالمناشير لما اطاعوا فقالوا اذا وقع ضرورة او نظرا
هذا ما انتهى اليه كلامهم والاعتراض على هذا الحد من

اوجه

اوجه الاول انه غير منعكس لان العلم بالمستحيلات علم
وليس لشئ اتفاقا الثانى ان لفظ المعية تستدعى امرا زايدا
وهو تركيب فى الحد الثالث ان فيه تقسيما وهو رجوع عن
الحد وانما لم يورد عليهم علم البارى تعالى فانه ليس بضرورى
ولا نظرى لانهم ناخوه فاذا اقام عليهم الدليل على اثباته
لزمهم وروده على حدهم والله اعلم فصل العلم
ينقسم الى القديم والحادث آه اعلم ان هذا التقسيم
ليس تقسيم تنويع فان قسمة التنويع هى القسمة بالاوصاف
النفسية والحدوث يرجع الى سبق العدم والقدم نفى
هذه الاضافة ثم قولنا ضرورى يطلق على اربعة
معان يقال ضرورى بما ليس بمقدور بالقدرة الحادثة
ونقيضه المقدور بها وهذا لا يختص بالعلم بل يقال
هذه الحركة ضرورية بمعنى انها غير مقدورة الثانى
ما علم بغير دليل الثالث ما علم من غير تقدم نظر وهذان
مختصان بالعلوم الرابع ما قدرته ضررا وحاجة وتسمى
حالة المخمصة حالة ضرورية وهذا المعنى الاخير هو
المستعمل فى حق علم البارى تعالى وبه امتنع اطلاق
لفظ الضرورى عليه كونه المعانى الثلاثة السابقة
عليه اما العلم الحادث فمنه ضرورى وبديهى وكسبى
فالاول قد سمى الضرورى باسم البديهى والبديهى باسم
الضرورى ولفظ البديهى ايضا يمتنع اطلاقه على
العلم القديم لانه يشعر بالحدوث اذ يقال بده الامر
النفس اذا اتى بغتة من غير سابقة شعور بمقدمات
تغلب على الظن وجوده وقوله ومن حكم الضرورى
ان يتوالى فى مستقر العادة ولا يتاتى الانفكاك عنه

ولا الشك فيه قلت فهذا الكلام يحتاج فيه الى تقييد
فى التوالى وعدم الانفكاك وهو ان يقال مع ذكر المعلوم
فانه بمجرد خطوره بالبال يعلم عادة وان لم يقيد بحالة
الغفلة والنوم قد انفك عنه اما الشك فيه فلا يحتاج الى
تقييد اذ الشك لا يجامع الغفلة والنوم **قوله** والعلم الكسبى
هو المقدور بالقدرة الحادثة فهذا معنى كل كسبى عنده
انه متعلق للقدرة الحادثة وقد اختلف النظار فى كونه صحيح
مكتسبا من غير تقدم نظر فقال قوم انه لا يجوز واختار
صاحب الكتاب فيه انه يجوز وهو الحق وانما العادة
ان كل علم كسبى نظرى ويجوز فى العقل احداث علم
واحداث قدرة عليه من غير تقدم نظر والدليل
على الجواز هو ان الجوهر القابل للعلم انما يقبله لنفسه
وكذلك انما يقبل القدرة لنفسه وتقدم النظر لا يصح ان
يكون شرطا للقدرة لان القدرة مقارنة للعلم ولا
يصح ان يكون شرط الشئ ما لا يوجد الا عند عدمه فان
النظر يضاد العلم كما سبق واما عدم اشتراط النظر
فى العلم فلوقوع الاتفاق على ان العلم النظرى يجوز ان
يقع ضروريا فقد صح ان الحق جواز ان يكون كسبيا وان لم
يتقدمه نظر **فصل قال** للعلوم اضداد تخصها واضداد
تضادها وتضاد غيرها **قلت** لا يتقرر لى ان للعلم
ضدا خاصا به فان ما عداه من الجهل والشك والظن
يضاد العلم ويضاد الاضداد العامة نعم بعضها اخص
فى باب التضاد من بعض **قوله** فى الشك انه تردد بين
معتقدين قد سبق انه يريد انه لا بد ان يتعلق بمتعلقين
فانه استرابة وحكمها ان يكون فى امرين ولا يصح ان

يتعلق

يتعلق الشك باكثر من امرين ولو كانت القسمة محصورة
فى ثلاثة اقسام فيصح وجود شكين احدهما فى امرين والثانى
فى ثبوت الثالث ونفيه والبرهان على ذلك انه لو جاز
وجود شك متعلق بثلث مع انه يجوز وجود شك لتعلق
باثنين من الثلث ضرورة لكان هذان الشكان اما ان
يتماثلان او مختلفان فان كانا مثلين فهو محال لان من
صفة نفس احدهما ان يتعلق باثنين ومن صفة نفس الاخر
ان يتعلق بالثلث وذلك يؤذن بالاختلاف لا محالة ومحال
ان يكونا مختلفين لان المختلفين اما ان يتضادا ام لا ولا يصح
تضادهما اذ لا يوجب احدهما عكس ما يوجب الاخر ولا يصح
ان يكونا مختلفين غير متضادين لجواز وجود احدهما بدون
الاخر فيجامع احدهما ضد الاخر فيكون عالما شاكا بشئ
واحد وذلك محال **فصل** اختلف اصحابنا فى حقيقة
العقل فذهب المحاسبى الى انه غريزة يتانى بها درك
المعقولات واليه ذهب الامام فى الاخير وصار جماعة
من اصحابنا منهم القاضى الى انه بعض العلوم الضرورية
ونذكر مسلك الفريقين قال القاضى العقل اما ان يكون
جوهرا او عرضا والاولى فى التقسيم ان تقول العقل اما
ان يكون فى محل او لا يكون فى محل فان كان مستغنيا عن
محل امتنع عود حكمه الى بعض الجواهر كون بعض مع
التجانس والتماثل فيلزم ان يكون فى محل وذلك المحل لا بد
ان يكون من الجواهر لضرورة الاتصاف فهو اذا عرض
وهذا العرض اما ان يماثل العلوم او لا ومن المحال مماثلة
جميعها لاختلافها وان ماثل بعضها فمثل العلم علم لا محالة
وان كان خلافها فمن المحال ان يضادها او يضاد

شيا منها للزوم اشتماله الاجماع فى كل ضدين ومن المحال
ان لا يضادها لانه اما ان يكون احدهما شرطا فى الاخر ام لا
وان لم يكن جاز وجود كل واحد منهما بدون الاخر وهو
محال وان كان فلا يخلو اما ان يكون العقل شرطا فى العلم
او العلم شرطا فى العقل فان كان الاول جاز وجود العقل
ولا علم ويلزم منه جواز عاقل شاك فى وجود نفسه
وهو محال وان كان الثانى لزم وجود العلوم كلها الضرورية
الاستدلالية بدون العقل وهو محال قال فيلزم من
هذا الدليل انه من العلوم وامتنع ان يكون من العلوم
النظرية لان النظر مشروط بالعقل وامتنع ان يكون كل
العلوم الضرورية لان منها ما يتصف به من ليس بعاقل
ومنها ما يخلو عنه العاقل فاذا هو علم ضرورى لا يخلو
عنه عاقل ولا يتصف به من ليس بعاقل وهو العلم
الضرورى بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات فهذا
طرد طريقة القاضى على تمامها وكمالها والاعتراض عليه
انه مخالف غير ضرورى وان العقل شرط فى العلم
وقوله يلزم منه جواز وجود العقل بدون العلم
ولا نم ان ذلك محال وقوله يوجد العقل مع الشك فى
وجود النفس فنقول اذا عدم الشرط جاز وجود ضده
ولا يتعين ذلك الا فى ضد لا يضاد الشرط فلم قال ان
هذا الشك لا يضاد الشرط ويجوز وجود الشرط مع
الذهول والغفلة واللازم على اصله اذا عدم العرض
من المحل وجد ضد لا عين ضد اليس الحيوة شرط
العلم ويجامع اضداده ما خلا الموت لما ضاد الشرط
لا يجوز ثبوته فى المحل عند عدم المشروط مع ثبوت
الشرط

الشرط فلم انكر ذلك ههنا واما مسلك المحاسبى فلا يريد
بالغريزة قوة استعدادا فى المحل فانه يرجع الى العقول
والجواهر اذا تماثلت امتنع تخصيص احدهما بصفة نفسية
والقبول من صفات النفس فلا بد ان يريد بذلك انه معنى
وجودى يخالف العلوم ولهذا نفرق بين ذات العاقل
الذاهل وبين ذات المجنون والتفرقة لا بد ان تؤول الى معنى
فى احدهما منتفيا عن الآخر ثم يلزم عليه ان من علم
بعضا دون بعض بل فيها يجد نقصانا فى عقله وقول
القاضى انه العلم بجواز الجائزات يخلو عنه العاقل اذا
استغرق فى فهم كلام بليغ عذب العبارة حسن النظم
ولا يخطر بباله الجواز ولا الاستحالة ثم العلوم بالجايزات
والمستحيلات مختلفة لاختلاف متعلقاتها فيكون العقل
مختلفا ونحن نرى حال العاقل لا يختلف باختلاف العلوم
والعلم الحادث انما يتعلق بمعلوم واحد فيلزم ان يكون
العقل معانى متعددة فاذا فقد واحد منها لم يوجد العقل
ومن نظر فى الجايز ذاهلا عن المستحيل يكون ناظرا
وليس بعاقل والتحقيق اذا ما اشار اليه المحاسبى ومال
اليه الامام آخرا فى غير هذا الكتاب انه صفة يتأتى بها
دَرْك العلوم ومثلها الامام بالبصر السليم فانها بصيرة
باطنة ومن اطلق على العقل بانه نور فالى هذه البصيرة
يشير والله اعلم وقد اورد صاحب الكتاب على
نفسه سؤالا فقال ما المانع من كونه مشروطا بثبوته
بثبوت ضروب من العلوم وقد سبق الجواب عن هذا
السؤال بتمهيد كلام القاضى واجاب عنه بان قال غرضنا
ان نتعرض للعقل المشروط فى التكليف اذ العادى منه

لا يحيط علما بما كلف وهذا الجواب فيه ضعف فانا لا نشترط
في التكليف علم المكلف وانما نشترط تمكنه من العلم كما
سبق والكلام في الصفة التي لا يصح من المكلف كونه ناظرا
مستدلا فاهما للخطاب الا بها هل هي من العلوم ام لا فاذاه
استدل على ذلك بان العاقل لا يخلى عن العلوم ورد عليه
انما لم يخل منها لان العلوم شرط ويلزم من وجود المشروط وجود
الشرط فالجواب انه يلزم منه جواز وجود العلوم بدون
العقل حتى يكون الانسان ناظرا مستدلا غير عاقل الا انه يرد
عليه ان النظر مشروط بالعقل والعلوم شرط في العقل فلا
يصح النظر الا به فان اقتصر على الزام جواز وجود العلوم
الضرورية كلها مع انتفاء العقل فيقال به فاذا الزم وجود
ضده فقد سبق الكلام فيه والتفرقة بين الذهول
والنسيان وبين الشك في وجود النفس قوله بعد ذلك
لا يتقرر التوصل الى التكليف كونه العلوم الضرورية فنقول
التوصل يحصل بمجرد العلوم الضرورية التي هي اصول النظر
ام بصفة اخرى فان كل مشروط له شرطان لا يحصل باحد
الشرطين فان اختار الاول فهو محل النزاع وان اختار الثاني
قيل ما تلك الصفة الزائدة وذلك الشيء يسمى خصم عقل
الخصم عقلا وما ذكره من السبر ليس فيه تحقيق وان ما لا
يخلو عنه العاقل لا يتصف به غير العاقل هو العلوم بجواز
الجايزات واستحالة المستحيلات الى اخر ما ذكره قوله لسنا
ننكر ان العقل لفظ مشترك يريد انه يطلق بازاء الدية
ويطلق بازاء التؤدة والسكون ويطلق بازاء علوم تحصل
بالتجربة عادة والله اعلم

باب القول في حدوث العالم

قال العالم لفظ منطوق لغة وشرعا قلت قوله هو

عبارة

عبارة في اصطلاح الموحدين عن كل موجود سوى الله تعالى
فنقول لا يمكن ان يحصل عبارة حدية في العالم لانه لفظ يشمل
مختلفات بالحقيقة كالجواهر والاعراض المختلفة فلا يمكن
ان يشترك ما يندرج تحت هذا اللفظ في خاصية واحدة
ولا في جنس قريب فلا تمكن فيه الا العبارة التي ذكرها الا
انه في هذا الكتاب قد نص على اثبات الاحوال وهي عنده
صفات ثابتة للذات ويلزم على تفسيره ان لا تكون من العالم
فلو قال كل ثابت سوى الله لاندرجت تحت لفظ العالم ثم
قسم العالم الى جواهر واعراض والقسمة العقلية الدايرة بين
النفي والاثبات ان يقول كل موجود اما ان يكون في محل او لا في محل
وهذه قسمة في الوجود بما هو وجود وقصده قسمة في العالم
منوعة الى جوهر وعرض وعنى بالجوهر المتحيز والعرض القايم
بالمتحيز ثم المتحيز ينقسم الى مؤلف وغير مؤلف فالمؤلف هو
الجسم وغير المؤلف هو الفرد فاسم الجوهر يشمل الجسم والفرد
وانما اختص الجسم بالتاليف وهو اختصاص لا بصفة نفسية
فلم تكن القسمة الى الجسم والفرد قسمة تنويع والنظر الان
في شرح معنى الحيز والمتحيز ثم نذكره بعده الكلام في حصر
العالم في الاجرام والقايم بالاجرام ثم نتكلم في الاعراض ونفصل
الكلام فيها اما كون الجوهر متحيزا فنعني به كونه جرما
يمانع غيره ان يكون بحيث هو ويدرك هذا التنافي بينه
وبين غيره على الحيز الواحد ضرورة فنعبر عنه بالممانعة
وانما مانع من حيث كونه جرما والمعقولية التي باعتبارها
فهمت الممانعة هي التحيز ومن ثبتت له هو المتحيز وهل
هي امر زائد على ذات الجوهر ام يرجع الى نفس ذاته فيه
خلاف مبني على القول بالاحوال فمن قال بها قال هي حال
لذات الجوهر ومن نفاها قال هي ترجع الى ذاته او وجه

واعتبار لذاته اما الحيز فهو الذى يقع عليه المباحثة وهو
المكان او تقدير المكان ونعنى بتقدير المكان الفراغ الذى
لو قدر جرم لشغله وكان ما يماس اعلاه متمكنا هنالك عليه
ولا يشك العاقل انا لو قدرنا اناء فارغا من كل جسم ان فيه ما
يحتمل ان تشغله الجواهر ولو امتلأ ذلك المحتمل لان تشغله
الجواهر بنوع منها لم يسع ان يكون فيه غيرها فقد كان هذا
الكون محتملا ان يشغل من الماء جملة من الجواهر فلما امتلأ
منها تعذر ان يحتمل حلول شى آخر وبطل ذلك الاحتمال فهذا
هو الفراغ وتارة يكون فيه الهواء فاذا حل فيه الماء خرج
الهواء ولم يمكن ان يبقى الهواء عند اشتغاله بالماء وهكذا
يفهم حاجز حاصل بين اجرام متفرقة فانه لو اتصل خط
مستقيم من طرف الاناء الى الطرف الآخر لم يمكن فيه
فرض جرم ولو لم يتصل لساغ ان يكون بين الجواهر عند
تفرقها وعدم اجتماعها جواهر اخر فتفرق بين ان يحتمل
وجود جواهر بينها او لا يحتمل فافهم اذا حقيقة الفراغ والملاء
وعبر عنه بالحيز وعبر عن الحال التى باعتبارها يتمانع
الجرمان عليه بالتحيز وعبر عن الذات التى ثبتت لها هذه
الحال بالمتحيز واكتف بذلك فان التطويل بعد الوضوح
يجر الى السفسطة واما القول فى حصر العالم فى الجواهر
والاعراض على اصطلاحنا المذكور فهذه مسئلة اضطرب
فيها العقلاء فزعمت الفلاسفة ان الموجودات الممكنة لا تنحصر
فى الاجرام والقايم بها وان اطلقوا ان الموجود لا يخلو عن
جواهر واعراض الا ان اصطلاحهم فى اسم الجوهر ليس
اصطلاحنا فانه عندهم عبارة عن موجود لا فى موضوع
والموضوع هو المتقوم بنفسه ولا يتقوم بما حل فيه

وسياتى

وسياتى لذلك مزيد بيان ان شاء الله تعالى واما
المتكلمون فادعوا حصر العالم فى الاجرام والقايم بها
ونحن نذكر ماخذ الفريقين ونختم بالمختار مستعينين بالله
وهو خير معين فاما المتكلمون فاستدلوا على ابطال
قسم آخر بطرق الطريق الاول ان قالوا كل موجود اما ان
يكون متحيزا او غير متحيز وغير المتحيز اما ان يقوم بالمتحيز
ام لا فالمتحيز هو الجوهر والقايم به هو العرض وما ليس
بمتحيز ولا قايم بمتحيز فهو الله سبحانه وهذا ضعيف
فان ما انتهى اليه التقسيم لم يوافق ما ختم به عليه لا فى
حده ولا فى رسمه فلم تصح القسمة الطريق الثانى قالوا لو
قدرنا موجودا خارجا عن القسمين فيلزم ان يشارك البارى
تعالى به فى اخص وصفه وهو التقدس عن الاحياز والاوضاع
والاشكال والاقدار وهذا ضعيف فان التقدس امر سلبى
واخص وصف للشئ لا يكون امرا سلبيا الطريق الثالث
قالوا اخص وصف البارى تعالى وصف توجب له التقدس
فلو تقدس غيره فاما ان يكون باعتبار مشاركته فى ذلك
الاخص واما ان يكون باعتبار غيره فان كان الاول لزم
مماثلة واجب الوجود وهو محال وان كان الثانى لزم
تعليل حكم واحد بعلتين وهو محال وهذا ليس بشئ
فانا قلنا ان التقدس امر سلبى والسلب كما لا يكون اخص
وصف لا يكون معللا بالاخص ولا بغيره فبطل هذا الطريق
ايضا الطريق الرابع قالوا قام الدليل على ان واجب الوجود
لا يكون الا واحدا فلو تقدس غيره عن صفات الممكنات
للزم ان يكون واجبا وهو محال لقيام الدليل على وحدة
واجب الوجود وبيان لزوم انتفاء الامكان على تقدير

اثبات القدس من وجهين احدهما ان الامكان يستدعى
جهات التقابل فى الاقدار والاشكال والازمان والمحال واذا
انتفى الكل لم يعقل وجه الامكان والثانى ان كل ممكن لابد
ان يتعلق به تخصيص واجب فلو تقدس عن جهات التخصيص
فى الممكنات لم يتعلق به تخصيص فاعل فيمتنع ان يكون ممكنا
وهذا اندفع فان لم تنحصر جهات التقابل فى الممكنات فى العقل
وتقابل فى هذا الممكن المفروض وجوده وعدمه نعم هذه
الجهات تدل على امكان الوجود والعدم وعدم الدليل لا يلزم
منه عدم المدلول ولو قدر موجود آخر غير الاجرام وهو مختص
بزمان يجوز تقدمه عليه ويجوز تاخره عنه صح ان يكون
مختصا بارادة المخصص فلا ينافى الامكان واما الفلاسفة
فانهم تمسكوا بان احوال النفس الناطقة مباين لاحكام ساير
الاجسام فدل على انها خارجة عن جنس الاجرام وذكروا جملة
من خواص الانسان فقالوا نرى كل قوة فى جسم تضعف عند
الاستعمال والافكار العقلية تنمو عند الاستعمال ونرى
للانسان خاصية الاخراج لمثله من القوة الى الفعل بالتعليم الى
نحو ذلك مما يعدونه فلا نطول به ونحن نقول ما المانع من
اختصاص بعض الاجسام باعراض لا توجد فى غيرها وكيف
يستقيم منكم مثل ذلك وعندكم ان فى خواص التركيب من
العجايب ما لا تحصى كثرة وقد عرف العقلاء ان حجر المغناطيس
مختص بجذب الحديد دون ساير الاجسام فلم ينتفع بذلك
فى مطالب العلوم والمعتمد لهم فى هذه المسئلة ان قالوا ادراك
المعانى الكلية لا يصح ان يكون لمتحيز اذ كل متحيز قابل للقسمة
فلو قام بمتحيز لانقسم عند انقسامه وذلك بط فتعين قيامه
بغير متحيز وهذا مبنى على اصلهم فى ابطال الجوهر الفرد

فيحتاج

فيحتاج الآن الى الكلام على هذه المسئلة لتعلقها بمسئلة
الكتاب ويوقف ابطال مذهب الخصم فيها عليها فنقول
اختلف العقلاء فى اثبات موجود فى نفسه متحيز لا يقبل
القسمة فالذى ذهب اليه اكثر المتكلمين من اهل السنة
والاعتزال اثبات ذلك وذهب النظام فيما عزى اليه
ان الجسم ينقسم الى اجزاء لا نهاية لها وهذا فيه اثبات
الجزء فى الحقيقة الا انه ادعى ان عدد الاجزاء لا نهاية لها
وذهبت الفلاسفة الى ان الجسم لا اجزاء فيه بالفعل وانما
الاجزاء فيه بالقوة بمعنى انه يستعد لان ينقسم لا ان فيه
تجزئة فى الحال ونحن نورد كلاما يشعر بصحة المذهب
متعرضا لابطال المذهبين مستعينين بالله وهو خير معين
فنقول الجسم القابل للقسمة اما ان يكون فيه اجزاء من حيث
الفعل اولا فان لم يكن فيه اجزاء من حيث الفعل فهل فيه
اجزاء من حيث القوة ام لا فان كان فيه اجزاء من حيث
الفعل فهى اما متناهية او غير متناهية والقول بالتناهى
تسليم للمسئلة والقول بعدم التناهى يلزم منه ان يكون
ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين مبدا الجسم اولها
ومنتهاه آخرها وهو محال وان كان الجسم لا اجزاء فيه
من حيث الفعل وانما الاجزاء فيه من حيث القوة فهو
محال لان النقيضين يتواردان على الجسم فلو اتحد لم يجز
قيام ضدين به ولا توارد نقيضين عليه وقد جاز
وجود ضدين به كحركة وسكون وسواد وبياض وتوارد
نقيضين عليه ككون بعضه مرئيا وبعضه غير مرئى
وبعضه مشار اليه وبعضه غير مشار اليه والنفى
والاثبات لا يجتمعان على مورد واحد فدل على تعدد فى
الجسم من حيث الوجود ثم يلزم الخصم ان يخرج ذلك

من القوة الى الفعل لان ما هو ثابت بالقوة فى مادة الامكان
والقول بذلك يلزم منه جواز وجود جسم مشتمل على اجزاء
غير متناهية لها مبدأ او منتهى وذلك مخالفة المعقول
وهو القسم المتقدم ابطاله وقد نسب الى النظام فالزم عليه
ان نملة لو قطعت جسما فقد قطعت ما لا يتناهى فالتزم
الطفرة فقيل له النملة فى طفرتها فى حيز ام لا ونفى الحيز عنها
محال وثبوت الحيز لها لابد وان يكون على عادات الجسم والا
فلا تصل الى آخره ويلزم منه انها قطعت احيازا لا تتناهى
وقطع ما لا يتناهى محال والقول بعدم التجزئة قوة وفعلا
يلزم منه عدم صحة الانقسام وذلك محال بأول العقل فلزم
من مجموع هذه الكلمات اثبات جزء لا يقبل الانقسام وبطلان
المذهبين المذكورين هو تمام الغرض فى ذلك وقد احتجت
الفلاسفة على مذهبهم بوجوه منها ان الخط المركب من
اجزا فرضا لابد ان يلاقى ما فى وسطها جوهران من
جانبين فان كان ما مس احدهما بعين ما مس به الآخر فهو
محال وان كان بغيره فهو تسليم للقسمة فيه ومنها ان
الجواهر اذا وقع على ملتقى جزئين فقد انقسم باعتبار
ملاقاتهما من جهة واحدة ومنها انا لو فرضنا خطا من
سبعة اجزاء فقسمنا قسمين متساويين يلزم ان ينقسم
جزء لتعتدل القسمة على التساوى ومنها ان الشكل المربع لابد
ان يكون قطره اكبر من ضلعه ولو فرضنا صحة القول بالجزء
فيلزم ان يكون القطر مساويا للضلع اذا اخذ مربعا من
اجزاء فرده يساوى عدد اجزاء كل ضلع عدد اجزاء الضلع
الآخر وهذا يبطل القول بجزء فرد نعم لا ننكر ان التقسيم
الوهمى يشير الى خط ونقطة وذلك امر وهمى لا وجود

له

له من خارج والجواب ان الجوهر عندنا يجوز ان يماس
ستة جواهر وهو واحد فان ادعيتم ان ذلك محال ضرورة
فنحن نخالفكم فى ذلك وان ادعيتموه نظرا فبينوه والجهات
عندنا امور اضافية والشى الواحد لا يكثر بتكثر الاضافة
عليه ثم نقول اذا قدرنا جرما مقدرا بقدر معين ولامسه
ستة اجرام متماثلة له فى القدر اليس ذلك جائزا بالاتفاق
وان نفيتم الجزء فيكون بمماسة الستة مشتملا على مقداره
ستة مرات وذلك محال وقد اجاب بعض القاصرين عن
هذا السؤال بانه لا يكون جوهر بين جوهرين وهذا محال
اذ يلزم منه نفى الاجسام الطويلة العريضة وفى ذلك
مكابرة الحس والجواب ما ذكرناه واعلم ان الوهم
غالبه ههنا فانه لا يتمثل الا محسوسا والجوهر الفرد غير محسوس
وانما يتوصل اليه بمسلك العقل بالقواطع التى تقام عليه
واما كون الجوهر على جوهرين فمحال عندنا ولا يصح ان يلاقى
الجوهر الفرد من جهة واحدة جوهرين ابدا وهذا فرض
محال واما قسمة الخط فعندنا لا ينقسم بجزءين مثنا وثنين
الا خط مركب من اجزاء عددها شفع واما ما هو مركب من اجزاء
عددها وتر فلا يصح انقسامه بمثنا وثنين واما الشكل المربع
فانما كان قطره اكبر من ضلعه لان القطر مساحته اعظم من
مساحة الضلع فيلزم ضرورة ان يكون عدد اجزائه اكثر من
عدد اجزاء الضلع وان فرض خروجه على وجه لا يتعدى
المساحة فلا يلزم ان يتفاوت فى المقدار وقولهم ان النقطة
وهمية ان عنوا بذلك ان النقطة مستحيلة فى نفسها ففرض
وجود المستحيل محال وهذا ذلل فكيف ينبنى على ذلك المقدمات
الهندسية وحاصله بناء حكم الممكن على ما يستحيل فى وصفه

بناوكم

وان عنوا بذلك انها معقولة ولا وجود لها من الخارج
فيكون مبدا تركيب المركبات فى العقل لا وجود له فى المركب
وذلك نعقل الشئ على خلاف ما هو وهو جهل وللفلاسفة
شبه كثيرة فى المسئلة كما ان للمتكلمين ادلة كثيرة ونحن
نحاذر الخروج عن شرط الكتاب وان امهل الاجل استوفينا
الكلام عليها فى غير هذا الكتاب ان شاء الله تعالى
واما النظام فتمسك فى الاحتجاج على الطفرة بوجوه منها
انا اذا قدرنا سفينة تجرى فى البحر وراكب فيها يقطعها
فانه يصل الى آخرها ولولا الطفرة لما وصل اذ كل جزء يضع
رجله فيه قد قطعته السفينة فيلزم ان يبقى فى الموضع
الذى هو فيه والثانى انا لو وضعنا فى وسط بئر طوله
مائة ذراع حلقة فيها حبل وفى ذلك الحبل دلو فى البئر ثم
اخذنا كلابا فى طرف حبل طوله خمسون ذراعا فاخذنا الحبل
الذى فى وسط البئر بالكلاب فان وصول الكلاب الى اعلا
البئر وصول الدلو فقد قطع بالحركة الواحدة الدلو مائة ذراع
والكلاب خمسين وهذا قول تلزم منه الطفرة لا محالة ومنها
ان الرحى تتحرك ودايرة القطب لا تساوى دايرة المحيط
وفى الزمان التى قطعت الدايرة الصغرى قطعت فيه الدايرة
الكبرى ولولا الطفرة لم يستتم ذلك والجواب عن الكل
بفرض التفاوت فى الحركة باعتبار ان احد المتحركين يتخلل
حركاته سكنات والاخر تتوالى حركاته وهذا مطرد فى السفينة
وفى الحبلين والرحى والانسان يشاهد فى الرحى سرعة
الحركة فى المحيط وبطء الحركة فيما يلى القطب ولا دليل اعظم
من الشهادة ومما يورد على الخصم بعد تسليم الجزء جدلا ان
يقال له لم قلت انه اذا قام بما يقبل القسمة وهو غير

منقسم



منقسم انه ينقسم عند انقسامه وهلا جاز ان يقال يقوم
ويعدم عند القسمة كالتاليف وغيره واذا بطل مسالك
الفريقين فالمختار فى المسئلة الوقف فان الموجود المفروض
لم نفهم حقيقته فنحكم عليها عليه باعتبارها وليس فيما
علمناه متوقف عليه فيدل عليه فتعذر العلم به بخلاف
ما نقول فى الصانع فانه وان لم نعقل حقيقته الان ما علمنا
متوقف وجوده عليه فاستند العلم بوجوده اليه رجع
بنا الكلام الى البحث عما فى الكتاب فنقول اما
الاكوان فجمع كون والكون فى اصطلاحهم كل ما يخصص الجوهر
بمحاذات او تقدير مكان كما شرحناه فيندرج فيها الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق والعرض القايم بالجوهر
منه ما تشترط فى ثبوته الحياة وقد عد ذلك وبينه بالتمثيل
حيث ذكر الالوان والطعوم والروايح والموت وهذا مما
لا تشترط فيه حياة ثم ذكر الحياة وذكر العلوم والقدر
والارادات ثم ذكر التاليف حيث قال واذا ائتلف جوهران
كانا جسمين لان حد الجسم هو المؤتلف وان فرضت التاليف
نسبة واضافة والاضافة معقولة لكل واحد منهما فانك
اذا قلت هذا محاذى ذاك صح فى ضمنه ان تقول ذاك
محاذ لهذا وان قدرته عرضا فالعرض الواحد لا يقوم بجوهرين
فلا بد ان يقوم بهذا تاليف يوجب كونه مؤلفا مع الاخر
وكذلك يقوم بالاخر ولا يقوم عرض واحد بمحلين وقد نقل
عن المعتزلة تجويزهم قيام تاليف واحد بجوهرين وهذا
محال فان قيام الواحد بمحلين ينافى كونه واحدا ولو جاز
قيام هذا العرض بجزئين جاز ذلك فى كل عرض لتساوى
النسبة فى معقولية كل عرض اليه قوله ثم حدث
العالم ينبنى على اصول وجه كونه مبنيا عليها ان جهة

فى الاصل ثم حدث الجواهر

الدلالة التى ذكرها هوان ما لازم المتناهى لابد ان يكون
متناهيا واذا كان المعتمد الاستدلال بتناهى احد المتلازمين
على تناهى الآخر فلابد من اثبات زايد على الجوهر اذ الشئ
لا يلازم نفسه واذا ثبت الزايد فلابد من اثبات التلازم
واذا ثبت التلازم فلابد من اثبات تناهى احد المتلازمين
وهو الاعراض وتناهى افرادها هو اثبات حدوث كل واحد
منها وتناهى جملتها هى ابطال حوادث لا اول لها الا انه
متى ثبت حادث زايد على الجوهر يتناهى باحاده وجملته
وقد تمت الدلالة سوآء كان الحادث عرضا او حالا فهذا
وجه كون الدلالة مبنية على هذه الاصول وان شئت ان
نقرر هذا فنقول نظم هذه الدلالة ان كل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وجواهر العالم لا تخلو عن الحوادث ‹‹
فقولنا جواهر العالم لا تخلو عن الحوادث يستدعى اثبات زايد
وانه حادث وان الجوهر لا يخلو عنه وهذه ثلاثة اصول
وقولنا ما لا يخلو عن الحوادث لابد ان يكون حادثا لانه لو
كان قديما لا فضى ذلك الحوادث لا اول لها وهو الاصل
الرابع قال الاصل الاول اثبات الاعراض قلت من
نفى الاحوال من المتكلمين لا يحتاج فى اثبات هذه الاعراض
الى هذه التقاسيم التى يذكرها فان الحس يشهد بتغير
الجواهر وتعاقب الحوادث عليها ولا واسطة عند هؤلاء
بين الوجود والعدم فلابد من اثبات موجود قايم بالجوهر
وهو العرض المبتغى وانما الاحتياج الى ذلك على القول
باثبات الاحوال ونحن الآن نذكر قسمة بين النفى والاثبات
ثم نتكلم على تحقيقها واتمامها مستعينين بالله وهو خير
معين فنقول اذا تحرك الجوهر بعد ان كان ساكنا فقد

زال

٥/٢

زال اختصاصه بحيزه الذى كان ساكنا فيه بتقريبه
اياه ثم طرا اشتغاله لحيز ثان واشتغال الحيز الاول
والثانى جايز وان كل جايز فلابد له من مقتض فهو اذا
لابد له من مقتض فقد تمت هذه الدلالة وحصل العلم
بانه لابد له من مقتض فنقول المقتضى اما ان يكون نفس
الجوهر ام لا ونفس الجوهر لو اقتضت كونه شاملا
لحيز معين لاشتمال كونه مع بقاء نفسه فى غيره فتعين
ان لا يكون المقتضى نفسه وذلك المقتضى الذى ليس
نفس الجوهر اما ان يكون نفيا او اثباتا والنفى لا اقتضاء
له والاثبات اما ان يكون مثلا للجوهر اولا ومثل الجوهر
جوهر لا محالة ولا يصح ان يكون المقتضى جوهرا لاوجه
احدها وجوب المتماثلين فى جميع صفات النفس
والاقتضا انما يثبت للنفس والثانى انه لا اختصاص
لما لم يتم به بعض الجواهر دون بعض والثالث جواز
كونه شاملا للحيز مع فقدان جوهر اخر والعلة العقلية
واجب فيها الانعكاس فبطل ان يكون المقتضى مثلا للجو هر
وما ليس بمثل له اما ان يكون بايثار اولا بايثار والموثر
لابد له من فعل والجوهر باق مستمر الوجود فلا يصح
ان يعقل فى حال بقائه فتعين ان يكون فعل فيه اثرا
ظاهرا زايدا وهو العرض الذى ابتغيناه وان كان
بغير ايثار فلابد من قيامه به ليكون له به اختصاص
يقتضى الحكم له كونه غيره كما ذكرنا فهذا دليل على
اثبات الاعراض والقسمة صحيحة دايرة بين النفى
والاثبات فلم يبق على هذا الدليل اعتراض الا من
جهة ابطال قسم من الاقسام وقد تحققت ادلتها

فلم يبق عليه اعتراض الا ان يقال انتج الدليل زائدا على
الجوهر ولا يتعين بان يكون ذلك الزائد عرضا فقد يكون
حالا زائدا وقد جرينا فى هذه الطريقة على القول باثبات
الاحوال فيتوجه هذا السؤال لا محالة فاما انا فلا احتاج الى
الجواب عنه لانى قد اشرت اليكم ان هذه الدلالة لا تتوقف
الا على اثبات طار على الجوهر فاذا تجددت عليه الاحوال
وتناهت افرادا وجملة لزم من ذلك تناهى وجود الجوهر
الى اول وهو معنى حدوثها فهذا القدر كاف واما على طريقة
صاحب الكتاب من التزامه ان لابد بتحقيق ثبوت الاعراض
فلا تكفيه هذه الدلالة لورود هذا السؤال فلابد له ان
يثبت ان الحال لا تعقل على حيالها واذا لم تعقل على حيالها
فلابد ان تعقل مع موجود آخر وقد تقرر ان يكون
ذلك الموجود هو الجوهر فتعين ان يكون موجودا زائدا
قايما به وهو العرض فتمام هذه الطريقة لا محالة ان
يبين ان الحال لا تعقل على حيالها وبيانه ان الفعل لابد
ان يصح كونه مرادا ليصح وقوعه من الفاعل والمراد لابد
ان يتميز عنه الفاعل ليصح قصده اليه والحال انما تتميز
باعتبار معناها الموجب لها اذ لو قدر تميزها باعتبار
معقوليتها لثبتت لها حالة بها تختص من غيرها وفى ذلك
اثبات الحال للحال فلابد ان يتميز باعتبار معناها فنفى
معناها الذى به تميزها يلزم منه نفى صحة القصد
اليها وذلك يحيل جعلها فتعين انها لا تعقل على حيالها
فتعقل مع موجود آخر موجب لها وهو العرض الذى
ابتغيناه اذ بيانه انه لا يوجد الا بقيامه بالجوهر الذى
اوجب له الحال المذكورة والاصل الثانى فى اثبات

حدوث الاعراض قال صاحب الكتاب وهو مبنى على
اربعة اصول منها ابطال قيامها بنفسها وابطال انتقالها
وابطال كونها وظهورها واثبات استحالة عدم القديم
فنقول وجه توقف حدوث الاعراض على هذه
الاصول ان جهة الاستدلال ههنا على الحدوث بالطرو
والعدم لما سبق وجوده قبل الطارى فتحقيق الطرو
يستدعى ثلاث امور يلزم الحدوث والقدم يستدعى
تلك الامور الثلثة ويتحقق القدم هو وليس العدم
هو الحدوث فلابد من بيان استحالة عدم القديم بيان
هذا الكلام انا نقول فى تحقيق الطرو انه لو لم يكن
طاريا لكان موجودا قبل هذه الحالة ولو كان موجودا
قبلها لم يخل اما ان يكون موجودا فى محل ام لا وان كان
فى محل فهو اما هذا المشاهد فيه طريانها عليه او
غيره فان كان هذا فقد كان كامنا وان كان غيره
فلا يصل اليه الا بالانتقال وان كان فى غير محل فهو
قد قام بنفسه وكذلك نقول فى عدم هذا العرض لانه
لو لم يكن قد عدم لكان باقيا وهو اما ان يبقى فى
محل ام لا فان كان فى محل فهو فى هذا المحل او غيره
وان كان فى هذا فهو كامن وان كان فى غيره فلا يصل
اليه الا بالانتقال من هذا فيتحقق انه عدم ويقال
لم قلت انه اذا عدم يكون حادثا قلنا لان القديم لا يجوز
عدمه واذا لم يكن قديما يلزم منه ان يكون حادثا
فيتحقق بهذه القسمة العقلية توقف الدلالة بالطرو
والعدم على ابطال هذه الاقسام وهى اربعة فتوقفت
الدلالة على اربعة امور لا محالة القول فى ابطال

الكمون والظهور وقد نقل عن طائفة الكمون بكمون
الاعراض وظهورها ولابد من الافصاح عن حقيقة
الكمون والظهور اعلم ان الكمون مطلق في الاجسام
على الاستتار وهذا غير معقول في العرض وانما معنى
الكمون المدعى في الاعراض انها توجد غير مقتضية
حكمها ومعنى ظهورها اقتضاؤها حكمها وكان الخصم
يرى ان احكام الاعراض هي التي تتضاد ولا تتضاد
في انفس المعاني الموجبة للاحكام ونحن نقول انما تضاد
الاحكام لتضاد معانيها الموجبة لها اذ لو تنافت
لانفسها للزم اختصاص الحكم المضاد من الحكم غير
المضاد بامر باعتباره ثبت التنافي وفي ذلك اثبات
الحال للحال وهو محال فبعد هذا قرر صاحب الكتاب
الاستدلال على ابطال الكمون والظهور بثلاثة ادلة
الاول انه يلزم من اجتماع الضدين فان الحركة والسكون
ضدان لا محالة الثاني ان المعنى يقتضي حكمه لنفسه
وقد وجد غير مقتضي حكمه بحلول عدو وصف نفسه
لا محالة وذلك باطل الثالث لا يكون كمونها جايزا وظهورها
جايزا فيستدعي كل واحد منهما موجبا ضرورة جوازه
ثم ذلك الموجب لابد ان يكون كامنا او ظاهرا فيلزم
موجب لكمونه وظهوره ويتسلسل وهذا عندي يلزم
في الظهور ولا يلزم في الكمون ضرورة ان عدم اقتضائها
حكمها امر سلبي والسلبي لا يعلل هذا تمام تقرير ما
ذكره في هذا الركن من اركان دلالة حدوث الاعراض
ونذكر بقية الاركان القول في استحالة عدم القديم
جرينا في ذلك على ترتيب صاحب الكتاب والانكان

الترتيب

الترتيب يقتضي ان يذكر تمام الاركان التي سواه حتى يثبت
عدم النفي فيستدل بعدمه على حدوثه ضرورة ان
القديم لا يعدم وقد استدل بعض الاصحاب على استحالة
عدم القديم بانه لو صح عدمه لصحت اعادته واعادة
عين القديم يلزم منه ان يكون الذات القديمة حادثة
وذلك اثبات النقيضين على موضوع واحد وهذا لا
يقوى فان كونه قديما عبارة عن كونه موجودا من غير
سابقة عدم وهذه الذات في الازل غير مسبوقة وفي
النشأة الثانية مسبوقة وصار في المثال كما ذكرنا في الباقي
فانه كان قبل ان يعدم باقيا فاذا عدم واعيد لم يكن
في اول زمن الاعادة باقيا والمعتمد لنا في المسألة مسلكان
احدهما ما ذكره صاحب الكتاب وقد اورد قسمة
دايرة بين ثوابت فانه لم يذكر فيها من الاقسام سوى
الضد والشرط والفاعل وهذه هي المذاهب المقولة
في عدم الجواهر والاعراض فمن قايل يقول يعدم بضد
ومنهم من يقول يعدم لفقدان شرط ومنهم من يقول
يعدم بالفاعل فاخر تلك المذاهب وذكرها اقساما
وقد شرطنا على انفسنا تحرير ادلته فنصرد هذه الطر بقية
بقسمة حاصرة دايرة بين النفي والاثبات فنقول لو
عدم القديم لم يخل اما ان يكون عدمه واجبا ولا
والقول بالوجوب محال لانه اما ان يكون واجبا مطلقا
او واجبا في زمن والقول بالوجوب المطلق محال لما فيه
من امتناع البقا والقديم لابد ان يحصل فيه حقيقة
البقا ومحال ان يكون واجبا في زمن لتساوي معقولية
ذاته بالنظر الى الازمنة واذا لم يكن واجبا فهو جايز

وكل جايز لابد له من مقتض والمقتضى اما نفسه اولا ومحال
ان يكون المقتضى نفسه لما فيه من التهافت فى اجتماع نفسه
مع عدمه ومحال ان يكون زايدا لان الزايد اما نفى او اثبات
والنفى لا اقتضاء له ولا اختصاص والاثبات اما ان يقتضى
بايثار واختيار اولا يقتضى بايثار واختيار والمقتضى
بالاختيار لابد له من فعل والعدم نفى محض فامتنع ان
يكون فعلا وكذلك القول فى المقتضى لايثار واختيار ويبطل
المقتضى لا بالاختيار فانه اما ان يضاده اولا يضاده
والضد لا يعدم وما ليس بضد فلا يقتضى العدم ولابد
ان يقوم بما يوجب الحكم فيختص اقتضاؤه بالحكم الذى
اقتضاه واذ ذلك لا يكون الا فى زمن وجوده لا فى زمن
عدمه فيلزم ان يجامع وجوده وجوده واذا لم يقتض
ذلك فى زمن فلا يقتضيه فيما بعده وان اقتضاه فى
زمن فيلزمه مع ان قيامه مشروط بوجوده فيلزم
ان يجامع وجوده عدمه وهو محال واعلم انا قصدنا
ذكر الضد ونحن فى تحريرنا مستغنون عنه وذكرنا الشرط
فى قولنا ان المقتضى لا يصح ان يكون نفيا فاندرج فيه
نفى الشرط ونفى الشرط يدل على نفى المشروط ولا يقتضيه
والنظر فيما يقتضى لا فيما يدل فتامل ذلك ترشد الطريقة
الثانية المعتمدة ان نقول وجود القديم اما ان يكون
واجبا او جايزا فان كان واجبا استحال عدمه اذ الواجب
ما لا يقبل العدم وان كان جايزا فلابد له من مقتض والمقتضى
لوجوده اما ان يقتضيه بايثار واختيار ام لا والموثر
المختار لا يوقع الا حادثا وقد فرضته قديما فهو خلف
وما ليس بموثر فاما ان يجوز ان يمنعه مانع ام لا فان
كان

كان مما يجوز ان يمنعه مانع فلا يسوغ ان يكون مانعه
قديما اذ يلزم منه امتناع وجود القديم لامتناع اقتضاء
المقتضى له وان كان المانع حادثا فقد تحقق وجود القديم
وتاثير المانع فى منع الاقتضاء وبعد الوجود فهو مستغن
عن الاقتضاء على انا نقول المانع اما ان يبطل قوة الاقتضاء
ام لا وان ابطل قوة الاقتضاء فهى فى المقتضى قديمة
او حادثة ومحال ان تكون حادثة لامتناع وجود القديم
وان كانت قديمة فهى واجبة فيمتنع عدمها او جايزة
فيحتاج الى المقتضى والكلام فيها كالكلام فى
المقتضى القديم الاول فان كان مقتضيها لا يمنعها مانع
فلا يتصور عدم وصف الاقتضاء فان منع مقتضاها
مانع فهل لذلك صفة اقتضائية ام لا ويتسلسل الامر
وان لم يبطل المانع صفة الاقتضاء فمعقولية المقتضى
قبل وجود المانع كمعقوليته بعد وجوده واذا كان
المقتضى على حياله بعد وجود المانع فهل اثر المانع
فى نفى قبول المقتضى المعقول واستعداده او لم يوثر
فى نفى الاستعداد والقبول فان اثر فى نفى ذلك
فنقول القبول له قديم او حادث ويرجع الكلام
فيه كالكلام فى القديم الاول فبطل بذلك ان
يكون طبيعة وان كان المقتضى مما لا يجوز ان
يمنعه مانع وهو العلة فالعلة اما واجبة او جايزة
فان كانت واجبة امتنع عدمها ويلزم منه امتناع
عدم المعلول وان كانت جايزة افتقرت الى علة
ويتسلسل فيثبت بذلك امتناع عدم القديم وقد
قيل ان العقلا اتفقوا على ذلك لعدم الشبهة

فيه القول في منع انتقالها وقد استدل صاحب الكتاب
على ذلك بطريقين احدهما ان الحركة هي الانتقال
فتقتضي مهما وجدت انتقال جوهرها فلو انتقلت هي
لم ينتقل بها جوهر في حال انتقالها وذلك يبطل جنسها
وحل حقيقتها وذلك محال وتقرير هذه الطريقة
ايضا في حال انتقالها لابد ان تفرغ جوهرا وتشغل
اخر وتفريغ ما اشغلته تفريغ حيزه ينبني على
تفريغها جوهرا قبل حلولها فيه فبهذا اظهر انه يلزم
منه حالة لا يكون فيها انتقالها وفي هذه الطريقة
قلق اذ لقايل ان يقول التفريغ زمنه زمن الاشغال
وزمن اشغالها هو زمن تفريغ الجوهر حيزه وتوقف
احد التفريغين على الاخر لا يوجب ان يتقدم احدهما
على الآخر تقدما زمانيا الطريقة الثانية انه لو عقل
فيها انها منتقلة لاستدعت انتقالا ضرورة جواز
انتقالها وكذا الاشغال ايضا ينتقل بانتقال ويلزم
عليه محالان احدهما قيام المعنى بالمعنى والثاني التسلسل
قال فقد ثبت بما ذكرناه حدوث الاعراض والاصول
الغير المرتبطة بها قلت مامر من الاصول استحالة
قيامها بنفسها ولم يستدل عليه وقد ذكر انه اثبت الاصول
المرتبطة بحدوث الاعراض وهو من جملتها وسر هذا
القول ان هذا الاصل وهو استحالة قيامها بنفسها
يصح ان يستدل عليه بالطريقة الاولى التي ذكرناها
في منع الانتقال وهي جايزة في ذلك من غير تعقيب
ولا اعتراض وذلك انها لو قامت بنفسها لما اختصت
بمحل ويلزم منه ان لا توجب حكما لجوهر فتوجد

الحركة

الحركة ولا تشغل بها جوهر وهو محال وسعى في تقرير
هذه الدلالة اصل يحتاج اليه ويفتقر غيرها اليه
وهو امتناع قيام العرض بالعرض وانما ترك الاستدلال
عليه لانه قرر الطريق بلزوم الشي فيستدل عليه
فانه كثير التداول في اصول الكلام ليتم النفع به
فنقول وبالله التوفيق لو قام المعنى بالمعنى لم يخل
اما ان يقوم بمثله او بخلافه وقيامه بمثله يوجب
له حكما مثل ما يوجب بمحله فيكون العلم عالما والقدرة
قادرة والحياة حية والبياض ابيض وذلك محال
ولان المثلين متساويان في الحقيقة فليس احدهما
بان يكون محلا والاخر حالا باولى من العكس وان
وان كان يحل في خلافه فهو اما ضد ام لا والضدات
متنافيان لانفسهما فقيام احدهما بالاخر يوجب له
عكس حكمه فيكون العلم جاهلا والقدرة عاجزة
والارادة كارهة وهذا محال وان قام بخلاف ليس
بضد ونسبة المختلفات غير المتضادات نسبة واحدة
فلا اختصاص لبعضها دون بعض ويلزم عموم الجواز
في كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم بالبياض
وغير ذلك مما يعلم بطلانه ومن اصحابنا من حقق ان
شرط كون الشي محلا استغناوه عن المحل ولا يلتفت
الى كون الاستغناء سلبا اذ الشرط يصح ان يكون امرا
سلبيا ومن اصحابنا من بنى الامر في ذلك على ان
القابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده فلو قبل العرض
ان يكون محلا للاعراض لم يخل عنها او عن ضدها
وذلك محال واعتمد شيخنا ابو الحسن على ما نقل عنه

على طريقته فقال ان فرض المحل من جملة الاعراض فلا بد
ان يفتقر المحل الى محل ثم ذلك المحل الى محل فاما ان يتسلسل
او يتحصر او ينتهى الكلام الى عرض فى جوهر وعند
ذلك لا يبقى الا المناقشة فى العبارة فان معنى كون العرض
حالا فى الجوهر انه بحيث هو ونسبة العرضين الى حيث
الجوهر نسبة واحدة وعلى الجملة فما من معنى تنبيه
الى معنى اخر على انه يوجب له حكما الا والعقل يأباه
والامر فى هذه المسئلة ظاهر فلا حاجة الى التطويل
فيه **الاصل الثالث** استحالة تعرى الجواهر عن الاعراض
مذهب اهل الحق ان الجواهر لا تخلو عن جنس من الاعراض
آه **قلت** تضمن كلامه فى هذا الاصل ثلاثة امور
الاول فى نقل مذاهب الاصحاب ومذهب المخالفين **الثانى**
العرض فى اعراض لا يخلو الجسم منها ضرورة **الثالث**
الرد على المعتزلة المخالفين بنكتتين كما ذكر اما الامر الاول
فمذهب اهل الحق ان الجواهر لا تخلو عن واحد من كل جنس
من اجناس الاعراض فان كان العرض مما له ضد فلا يخلو
عنه او عن ضده وان لم يكن له ضد فلا يخلو عنه او
مثله وعبر عنه بانه لا يخلو عن واحد من جنسه **ونقل**
عن بعض الملاحدة انه يجوز خلو الجواهر عن جميع الاعراض
وكذلك نقل عن الصالحية وهم منسوبون الى صالح قبه
من اوايل المعتزلة ونقل عن بعض المعتزلة انه يجوز
الخلو عن الالوان دون الاكوان هذا ما نسب الى البصريين
من المعتزلة ونقل عن الكعبى وشيعته جواز الخلو عن
الاكوان ونقل عن الملاحدة ان الجوهر فى اصطلاحهم
يسمى الهيولى والمادة والاعراض تسمى الصور وهذا
عندى

عندى وهم فى النقل عن الملاحدة فان الجوهر الفرد هم
نافوه واذا اطلقوا اسم الجوهر فلا يريدون به المتحيز الذى
لا ينقسم وانما يريدون انه موجود لا فى موضوع وانما نفهم
كلامهم اذا فهمت اصطلاحاتهم فى الموضوع فان لم نفهم
المراد باللفظ لم يفهم نفيه ولا اثباته والموضوع عندهم
هو المتقوم بنفسه الذى لا يتقوم بما حل فيه والهيولى
جوهر لانها موجود لا فى موضوع لان الصورة اذا حلت
فيها تغير بها جواب الماهية وحكم الموضوع ان لا
يتغير جواب الماهية فيه بما حل فيه والصورة عندهم
جوهر لانها وان كانت فى محل الا ان ذلك المحل ليس موضو عا
لما ذكرناه من تغير جواب الماهية بحلول الصورة فيه
فصار اسم الجوهر فى اصطلاحهم ينطلق على ما هو فى محل
الا ان الحال فى محل لا يكون ذلك المحل موضوعا وقد اختلفت
الفلاسفة فى جواز خلو الهيولى عن صورة التحيز فذهب
الاكثرون الى امتناع الخلو وهذا الفريق لا يجوز خلو
الجواهر عن الاعراض وذهبت طائفة الى ان الهيولى
تخلو عن الصورة وهولاء يجوزون خلو الجواهر عن
الاعراض ويريدون بالجواهر الهيولى وقد ذكرنا ماخذ
تسميتهم لها جوهرا وانه بالمعنى المغاير لما نريده وقد
احتج عليهم الفريق الاول بان قالوا لو صح خلو الهيولى
عن صورة التحيز لكانت اذا طرأت عليها اما ان تصادف فيها
حالة طروها لا فى حيز ففيه اثبات صورة التحيز
بدون اشغال الحيز وهو محال ولو جاز ذلك عليها
فى اول زمن لجاز ذلك ابدا فيها وفى ذلك جواز خلو
الاجرام عن الاختصاص بالجهات وهو محال بالضرورة

واما ان تصادفها في حيز ففيه اثبات تحيزها حالة عدمها
عن صورة التحيز وهو محال وايضا فان نسبة الاحياز والجهة
الى الهيولى والصورة نسبة واحدة فلا اختصاص لها بحيز
دون حيز وذلك يمنع ان تكون في اول زمن المصادفة في
حيز معين اذ اشتغال الحيز المعين من حيث الكون فيه
وذلك مشروط بتقدم صورة التحيز واعتل القايلون بالخلو
بان الجسم لما قبل الاتصال والانفصال دل على امر وراء الاتصال
والانفصال هو قابل لهما اذ القابل يبقى بعد وجود المقبول
والاتصال لا يبقى بعد وجود الانفصال فلا بد من قابل
وهو الذي عنينا بالهيولى فتلك الهيولى اذا قبلت كل
انفصال فيجوز ان تعرى عن كل اتصال حتى لا يبقى فيها
اتصال ما وفي ذلك جواز خلوها من صورة التحيز اذ كل
متحيز فيه اتصال والاولون ينازعونهم في انه اذا قبل انفصالا
مخصوصا يلزم منه قبول كل انفصال حتى لا يبقى اتصال اصلا
نعم زوال اتصال الى بدل له جايز عندهم كما يجوز عندنا جواز
عرض الى بدل له واما نحن فنعترض عليهم بان نسلم لهم جواز
زوال كل اتصال حتى لا يبقى في الجسم اتصال ما ولا نسلم
ان كل متحيز لا بد فيه من اتصال وهذا مبني عندهم على
اتصال الجوهر الفرد وقد اثبتناه فالجواهر الفردة اذا تتصل
وتنفصل ولا يلزم منه اثبات موجود عار عن صورة التحيز
فاذا تمت هذه المباحث عدنا بعد ذلك الى اصل المسألة
فنقول استحالة خلو الجواهر عن الاكوان معلوم بضرورة
العقل وانكار البداهة لا سبيل اليها ونسبة جميع الاعراض
على الجواهر قبولا واتصافا وافتقارا نسبة واحدة فلو
جاز الخلو عن بعضها لجاز الخلو عن جميعها وقد بطل الخلو
عن الجميع لما فيه من جحد البديهة فتعين انه لا يجوز
الخلو

الخلو عن جنس منها **وقوله** وغرضنا من حدوث العالم يكفي
فيه امتناع الخلو عن الاكوان اذ يصح القول بان الجواهر
لا تخلو عن الحوادث وهذا كما ذكر كل مخالف لنا يوافقنا
في امتناع الخلو بعد الاتصاف وهذا صحيح وحاملهم
على ذلك اعتقاد ان الضد يعدم الضد فاذا اتصف الجوهر
بمعنى فهو باق الى ان يعدمه ضده فعند ذلك يمتنع الخلو
ونحن نابى ان يكون الضد يعدم الضد وبنى صاحب
الكتاب كلامه على الزامهم ذلك مع بيان ان الضد
لا يعدم بالضد لان الضد انما يطرأ في حالة انتفاء ما
قبله وعند انتفائه ثم هو معقوله كما كان قبل ان نتصف
به فهلا جاز ان يطرأ في الجوهر معنى ان كان يجوز الخلو
وهذا الامر الزامي على اصل الخصم وليس على حكم البرهان
ثم الزمهم امتناع الاستدلال على استحالة قيام الحوادث
بذات الله تعالى وهذا انما يلزم على تقدير اتحاد
الطريق المرشد الى استحالة قيام الحوادث بذات الله
تعالى وانحصار الدلالة فيها واذا جاز ان يستدل على
الاستحالة ثم بدليل آخر وراء ان القابل للشيء لا يخلو
عنه او عن ضده لم يتوجه الالزام نعم ان اراد واه
الاستدلال بهذا الطريق ثم كان ما ذكروه هاهنا
ينقض استدلالهم ويمنعهم من الاحتجاج بذلك
الاصل الرابع في استحالة حوادث لا اول لها **قال**
والاعتناء بهذا الركن حتم فان اثبات الخ **قلت** تضمن
كلامه في الفصل ثلاثة امور ذكر نقل مذاهب
الخصوم فيه وذكر الدليل على ابطال مقالتهم والاعتراض
على الدليل والانفصال عنه اما الاول في نقل مذاهبهم

قال مذهب الملاحدة ان العالم لم يزل على ما هو
عليه ولم تزل دورة الفلك قبلها دورة هكذا الى ما لايتناهى
ثم لم يزل ولد قبله والد وحب قبل زرع وزرع قبله بذر
كذلك الى ما يتناهى وقد اشار الى الحوادث فى العالم العلوى
وهى حركات الافلاك والحوادث فى عالم الكون والفساد
وهى ما تحت مقعر فلك القمر ونقل عنهم انها كلها حوادث
لا اول لها وهذا صحيح فى النقل عن الفريق الذين قالوا
ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واما من قال بخلوها عن
الصورة فلا يلزم حوادث لا اول لها اذ يقول بتقدم
المادة عرية عن الصورة وانما يلزم حوادث لا اول لها
الفريق الاول باعتبار قولهم بتقدم العالم بصورته
وهيولا واول مبد وبه البحث عن تفسير الكلام ليتبين
المراد منه لينصب على ابطاله الدليل فنقول قول القائل
حوادث لا اول لها هذا الكلام صورته متهافتة فى
نفسها اذ معنى الحوادث ما له اول فالجمع بين ثبوت الاولية
ونفيها جمع بين نقيضين وذلك محال واجاب الخصوم عن
هذا بان قالوا لفظ الاول مشترك فيطلق ويراد به
ابتداء وجود الشئ فى نفسه وتحقيقه سبق عدمه
على وجوده ويطلق ويراد به ما لا يليه الثانى والثالث
وتحقيقه انه غير مسبوق بوجود غيره وحقيقة الحادث
ان يسبقه عدمه لا عدم غيره فتحقيق سبق عدم له
لا يلزم سبق عدم غيره فقولنا حوادث نشير الى كل
واحد مسبوق بعدم نفسه وقولنا لا اول لها نشير الى
انه لا ينتهى الى واحد هو اول العدد بحيث لا يسبقه
وجود غيره فلا تنافى وبهذه المباحثة ينحل لك محل
النزاع

النزاع وقد استدل صاحب الكتاب بطريقة واحدة
بان قال ما مضى من الحوادث قد انقضى وتصرم الواحد
على اثر الواحد وما لا يتناهى لا يتصرم ولا ينقضى
وهذه طريق معظم اهل التوحيد وطريق من سبق
عليهم فى ابطال هذا المذهب كيحيى النحوى وغيره
ممن رد على فيلسوف وارسطو وغيرهما وقد قال
الاعتنا بهذا الركن حتم فان ابطاله يزعزع جميع
قواعد الملاحدة ولم يذكر عليه سوى هذه الطريقة
وقد زيد فيها بان قيل لو جوزنا انقضاء ما لا نهاية له
فى زماننا هذا فاذا فرضنا او هممنا الى ما قبل هذا
الزمان فنقضى فيه بانقضاء ما لا نهاية له ثم كذلك
فالحكم بالانقضاء ينتهى الى زمان لا يثبت قبله اولا
فان انتهى صار ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحدة
وهو محال وان لم يتناهى ومن ضرورة هذا الحكم
ان يكون مسبوقا بحوادث ليحكم عليها بالانقضاء صار
ما لا اول له مسبوقا بحوادث وهو محال وهذا تمام
تقرير هذه الطريقة وربما استدل بعض المتاخرين
بطريقة لا باس بها فقال كل حادث مسبوق بعدم
نفسه فاعداد العدمات لا تتناهى وهى سابقة
بموجودات لا تتناهى ويكون فى الازل سبق وعدم
كل واحد سابق فى الازل اذ لا ترتيب فى العدمات
ويلزم ان يقارن العدم الازلى وجود ازلى هو مسبوق
بعدم نفسه وهو محال والذى اخترناه وهى
الطريقة الاولى وقد اوردوا سؤالا وقالوا اذا ... عليها هم
جوزتم حوادث لا اخر لها وهو نعيم الجنان فما

المانع من حوادث لا اول لها وهذا ليس بشئ فان جهة
الالزام ههنا تستدعى وجود الدليل الدال على
ابطال حوادث لا اول لها فى الصورة التى فرضوها
فيلزمنا طرد الدليل او الدليل على الجواز ثم يطرد ههنا
فيلزم طرد دليل الجواز ولم يحققوا واحدا منهما فلا
يستقيم الالزام بوجه بيانه ان دليلنا على الاستحالة
لا يطرد فى حوادث لا اخر لها ان جهة الدلالة انقضاء
الحوادث وتصرمها وفيه اثبات فراغ ما لا يتناهى
والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين النقيضين
والحوادث التى لا آخر لها لا تفرغ ابدا وما وجد منها
وفرغ فهو متناه فلم يجمع بين الفراغ وعدم النهاية
واما دليل الجواز فى حوادث لا اخر لها فهو ان كل حادث
يجوز ان يخلق بعده حادث والقدرة صالحة لايجاد
لا يتناهى امثال ما يقدر وليس من حقيقة الحادث
ان يكون له اخر ومن حقيقته ان يكون له اول فوجود
حركة ازلية متنافيا فى حقيقة الحركة اذ حقيقة الحركة
تستدعى تفريغا واشتغالا والتفريغ تستدعى سابقة
اشتغال والقديم لا يسبق فلزم الحدوث فيها وهو ينافى
الازلية فوجب لها الاولية وليس من حكم الحركة امتناع
وجود حركة بعدها فاضمحل الخيال واعلم ان خصومنا
فى هذه المسئلة قد اتخذوها عمدتهم فى رد دليل اهل
التوحيد وقد سلموا ان اعداد اللامتناهى محال اذا كان
فيها ترتيب طبيعى او وضعى والترتيب الطبيعى كالعلل
والترتيب الوضعى كالجسم فعلل ومعلولات لا تتناهى
محال عندهم وجسم لا يتناهى محال عندهم وما ليس فيه
ترتيب

ترتيب طبيعى ولا وضعى فوجود ما لا يتناهى فيه جايز
عندهم كالحركات الفلكية والاشخاص البشرية والنفوس
الانسانية وقد الزمهم الاصحاب ترتيبا طبيعيا فى
الاشخاص البشرية لان كل ما وجد لا يمكن وجوده
من الوالد الا بعد استكمال الوالد خمسة عشر عاما وهذا
ترتيب طبيعى الا ان وجود الولد ليس من الوالد وهم
انما اعتلوا بالترتيب الطبيعى هذا ما الزموه واقوى
من هذا عندى الزاما ان يقال لو جوزنا حوادث لا
اول لها فى ضمنه علل ومعلولات لا يتناهى وبيانه ان
كل حادث منها لا بد له من علة وعلته اما حادثة او
قديمة وعلة قديمة لحلول حادث محال فان كانت
حادثة افتقرت الى علة اخرى ولا يصح الوقوف على
علة قديمة لامتناع ان يكون معلولها حادثا فتعين
ان يكون لكل علة علة ولا تقف وفى ذلك علل ومعلولات
لا يتناهى ولا يلزمنا هذا فى الحوادث الواقعة لان الصانع
المختار يجوز مرور الحوادث عنه مع قدمه كما سنبينه
ان شاء الله تعالى وهذا لا يصح فى العلل وقد ضرب
مثالين مثالا لمذهبنا ومثالا لمذهبهم خصم وذلك
مفهوم لا حاجة الى كشفه وايضاحه القول
فى اثبات العلم بالصانع تضمن كلامه فى هذا الباب
ثلاثة امور الاول فى وجه دلالة الحدوث على المقتضى
الثانى فى تقسيم المقتضى الى اقسام ثلاثة فبطل
اثنان ويتعين الثالث وهو الصانع المختار
والثالث فى ترجمة ما ياتى بعد هذا الباب اما الاول
فهو ان قال اذا ثبت حدوث العالم فمن الجايز ان يتقدم

وجوده على زمان حدوثه باوقات وجايز ان يتاخر عنه
بساعات وقد يوهم هذا الكلام ان قبل العالم زمانا
واوقاتا وذلك محال وانما يريد به انه يجوز ان تكون نسبة
بدوه الى زماننا هذا اكثر مدة مما هو عليه الان ويجوز
ان يكون اقل مدة فالمدة والزمان من توابع وجود العالم
فلا يثبت ذلك قبل وسياتى بيان الزمان بعد هذا
ان شاء الله تعالى واذا ثبت ان حدوثه فى وقت وجوده
ليس بواجب فهو مرسوم بحكم الجواز وذلك يستدعى
وجوده فمقتضى اذ يمتنع وجود الجايز بنفسه فانتج
ذلك وجود المقتضى لا محالة وللخصم يسلم وجود المقتضى
وقد يطلق لفظ الحدوث ويراد به انه مستفاد من غيره
وصادر عنه ونحن انما نريد بالحدوث ما انتجه دليلنا
وهو سبق العدم وقد يشغب الخصم عند هذا
التفسير فيقول العدم السابق اما ان يكون سابقا
سبقا ذاتيا واما ان يكون سابقا سبقا زمانيا فان
كان الاول فهو مذهب القايلين بالقدم فانهم يسلمون
ان العالم ممكن وان الممكن من حيث ذاته لوجود النظر
اليه لم يكن الا معدوما وانما له الوجود من غيره فالعدم
له ذاتى والوجود عرضى والذاتى سابق على العرضى
سبقا ذاتيا فالسبق بهذا الاعتبار مسلم وان كان
المراد به سبقا زمانيا ففيه اثبات زمان قبل العالم
وقد ابيتموه وهذا مندفع فانه لم تنحصر اقسام السبق
فى الامرين المذكورين والمراد ان العقل قضى بعدمه فى
حال يجوز ان يكون لو قدر بدله الوجود زمانيا وحاصله
انه لم يكن موجودا فصار موجودا والتقدم

والسبق

والسبق امر اضافى وتصح اضافة العدم الى الوجود
بالتقدم ولا ينافى كونه عدما ان يكون مضافا فان ابى
الخصم ذلك فلا يمكن ان ينكر موجودا حادثا كالحوادث
الموجودة فى عالم الكون والفساد فقد سبق عدمها
وجودها ومقارنة عدمها موجود اخر قبلها لا يغير
حقيقة اضافة عدمها الى وجودها فهذا تمام الكلام
فى الامر الاول الامر الثانى فى تقسيم وجود المقتضى
وقد ذكر ثلاثة اقسام العلة والصانع والطبيعة وتحرير
قسمته بحيث تدور بين النفى والاثبات واضح
لنا فى تحرير هذه القسمة طريقان الطريق الاول
ان نقول المقتضى اما ان تقتضى بايثار واختيار
اولا والاول الصانع المختار والثانى وهو ما ليس بايثار
واختيار اما ان يمنعه مانع ام لا والاول هو الطبيعة
والثانى هو العلة الطريق الثانى ان نقول كل مقتضى
لا بد ان يكون فى ذاته صحة صدور الفعل منه وهو مع
ذلك اما ان يكون فى ذاته صحة الامتناع من الفعل او لا
فما يصح منه الفعل والترك هو الفاعل المختار وما ليس
فى ذاته صحة الترك والامتناع فيجب صدور الفعل
منه فلا يخلو اما ان يتوقف هذا الوجوب على انتفا
مانع او لا يتوقف والاول هو الطبيعة والثانى
هو العلة واذا تحررت القسمة ودارت بين النفى
والاثبات فيتعين ابطال القسمين ليتعين ما
بقى بعد ابطالهما وبيان بطلان العلة ان العلة
يجب صدور فعلها عنها ولا يجوز ان توجد عرية
عن اقتضائها فيلزم من قدمها قدم العالم وقد قام

الدليل على حدوثه ويلزم من حدوثها افتقارها الى
محدث ويلزم منه علل ومعلولات لا تتناهى وقد
ابطل حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على بطلانه
وسبق ايضاح انهم لا يمنعون الاستحالة فى علل ومعلولات
لا تتناهى لما فيها من الترتيب الطبيعى على ما سبق التعقيب
فيه عنهم وان كان المقتضى مما يجوز ان يمنعه مانع فنقول
هو قديم او حادث فان كان حادثا افتقر الى محدث
ويلزم منه ما لزم فى الاول فان كان قديما فاما ان يكون
له مانع او لا فان كان له مانع فذلك المانع اما ان يكون
قديما او حادثا فان كان قديما استحال عدمه كما سبقت
الدلالة عليه ويلزم منه ان لا يوجد مقتضاه وقد وجد
فهو خلف وان كان المانع حادثا فقد كان فى الازل عريا
عن المانع فيلزم منه وجود مقتضاه ازلا وفى ذلك مع
مناقضة لما قام الدليل عليه من حدوثه فيبطل اذا ان
يكون علة وان يكون طبيعة فلزم ان يكون صانعا مختارا
وهو المط الامر الثالث فى ترجمة الابواب التى ياتى
الكلام فيها عليها قال اذا ثبت الصانع فالنظر بعد
ذلك فيما يجب له وما يستحيل عليه وفيما يجوز فى احكامه
قلت اعلم ان الجواز لا يتطرق الى ذاته ولا الى صفة
من صفاته وانما يتطرق الى افعاله فان اراد بالاحكام
هذا فهو حسن والله اعلم القول فيما يجب لله تعالى
من الصفات قال اعلم ان صفاته تعالى منها
نفسيه ومنها معنوية آه قلت تضمن هذا الباب
فصولا سبعة الاول فى ذكر الصفات النفسية والمعنوية
واثبات ان الصانع موجود اعلم ان المتكلمين افترقوا

فرقتين

فرقتين فمنهم نفاة الاحوال فالصفات عندهم قسمان
نفسية ومعنوية فالنفسية كل ما آل القول فيه الى الذات
والمعنوية ما آل القول فيه الى معنى زائد على الذات ومنهم
مثبتو الاحوال فالصفات عندهم ثلاثة نفسية ومعنوية
ومعنى فالنفسية كل حال تثبت للذات غير معللة والمعنوية
كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قايم بها وصفة المعنى
اشارة الى العلة الموجبة للحال فانها حالة فى الموصوف فكانت
صفة وقد ضرب لكل واحد منها المثال فى الشاهد الا انه
لم يذكر صفة المعنى ولا بد من القول بها على القول باثبات
الاحوال ثم وعد فى هذا الباب ان يتعرض للصفات النفسية
قال ونفتتحها بذكر وجوده ولم نذكر فيما ذكره فى هذا البا ب
شيا يصح ان يكون من قبيل الصفات النفسية وقد
اعترف بان الوجود ليس من الصفات وان الاصحاب قد
يتوسعون باطلاق لفظ الصفة عليه والعلم به
علم بالذات والدليل على اثبات وجود الصانع صدور
الافعال منه ولا يصح صدورها من المعدوم اذ
العدم نفى محض ولا فرق بين قول القايل لا صانع
للعالم وبين قوله الصانع معدوم فانه اضافة النفى
اليه فى التقدير الا ان قول القايل الصانع معدوم
جمع بين ثبوته ونفيه وفيه زيادة تناقض مع
التصريح بالنفى المستفاد من القول الاول نعم لا يصح
للمعتزلة اثبات الصانع من حيث ان المعدوم عند هم
ثابت موصوف بصفات الاثبات وعندهم ان
الصانع لا يوصف الا بالصفات النفسية ويحيلون
صفات المعنى عليه وصفات النفس يصح ان تثبت

للمعدوم فاما من نفى الارادة منهم كالكعبي والنجار فلا جواب
له عن هذا الالزام واما البصريون القائلون بثبوت حكم
الارادة للذات بناء منهم على اثبات ارادة حادثة فقد
يقولون حكم المعاني لا يثبت للمعدوم فلهم تثبت ما ورادة
حادثة لا في محل ياتي بيان ابطالها ان شاء الله تعالى فان
قيل هذا الدليل ينتج كونه ثابتا ضرورة ان المعدوم نفي
محض وعندكم ان الثبوت اعم من الوجود حتى قلتم بالحال
وهي ثابتة غير موجودة قلنا الحال يستدعي ذا الحال
فلا بد من ذات ليصح ثبوت الحال لها فقد صح ثبوت
وجوده ولم يبق من النظر في هذا الفصل الا اقامة
الدليل على ان الوجود نفس الموجود وليس بزائد على
الذات وعند المعتزلة ان الوجود حال للذات وزعموا
في الممكنات ان الذات ثابتة في العدم غير موجودة
ثم نطرأ عليها حالة الوجود وعندنا ان لفظ الذات سابه عن
ولفظ الوجود عبارتان عن معبر واحد والدليل على
ان الوجود ليس حالا امران احدهما انه صدق على
الحال انها ليست بوجود فلو صدق على الوجود انه
حال والحال ليست بوجود لكان الوجود لا وجود وهو
محال الامر الثاني ان عدم الذات ينافي وجودها ضرورة
ولو كان الوجود صفة فنفي الصفة لا ينافي وجود
الموصوف على وجه التناقض والتقابل المعقول وانما
يناقض ثبوت الصفة نفيها فتحقق بذلك ان الوجود
ليس بحال ولا صفة فهو الذات لا محالة فهذا تمام الكلام
في هذا الفصل الفصل الثاني في ثبوت قدم الصانع
والبحث عن حقيقة القدم اما القول اولا في حقيقة
القدم

القدم فقد يطلق في مقتضى اللسان على ما توالت عليه
الازمنة وكر عليه الجديدان كما قال الله تعالى حتى عاد
كالعرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال اساس قديم
وبناء قديم وهذا الاطلاق بهذا الاعتبار منتف
عن الباري تعالى اذ وجوده ليس وجودا زمانيا
ولا نسبة للزمان الى وجوده البتة وقد يطلق على
ما لا اول لوجوده فيستدعي ذلك فهم الاولية لتعقل
نفيها والاولية اشارة الى انتهاء الوجود بحيث لم يكن
موجودا قبل وجوده وهو معنى الحدوث ويعبر عنه
ضافة بسبق العدم وسبق العدم امرا ضافي فنفي هذه الا
يعبر عنه بالقدم فهذا هو القول في حقيقة القدم اما
دليل ثبوت القدم بالاعتبار الثاني للباري تعالى
فهو ان كل موجود اما ان يكون له اول او لا وثبوت الاولية
يلزم منه الافتقار والاحتياج الى المقتضي ثم ذلك
المقتضي اما ان يكون له اول او لا اول له فان كان له اول
افتقر الى مقتضي وكذلك القول في مقتضي المقتضي ويلزم
منه حوادث لا اول لها وهو محال وقد بينا ان الخصوم
المانعين في حوادث لا اول لها سلموا ان عللا ومعلولات
لا يتناهى مستحيل اورد سؤالا وجوابا عنه وهو ان
قال ان قلتم بقديم لا اول له فيه اثبات اوقات متعاقبة
لا تتناهى ومن منع حوادث لا اول لها يمنع من اوقات
لا تتناهى اذ الدليل على احالة حوادث لا اول لها مانع
من الجمع بين عدم النهاية والفراغ والجمع بين الانقضاء

وعدم النهاية محال وهذا موجود فى الاوقات المتعاقبة
فانها لا ينقضى لا محالة وبيان انه يلزم منه اوقات غير
متناهية الا الوجود لا يعقل الا فى وقت هذا هو
السؤال **والجواب** عنه واقع بعد تحقيق الوقت والزمان
وذلك قد اختلف فيه الاصطلاح فقد يطلق على
حركات الافلاك وتعاقب الجديدين يعنى الليل والنهار
وقد يطلق ويراد به فى اصطلاح المتكلمين مقارنة
متجدد بمتجدد ويطلق ايضا عند قوم من الفلاسفة
والمراد به تقدير مسافة وجود الحركة فان اريد به
حركات الافلاك وتعاقب الليل والنهار كما فى تعارف
اهل العادات فلا فلك ولا حركة قبل العالم فلا زمان
بهذا الاعتبار قبله وان اريد به مقارنة متجدد بمتجدد
فلا متجدد قبل العالم وكذا التقدير من فعل المقدر فلا
مقدور ولا تقدير قبل وجود العالم فلا معنى للوقت
ايضا قبل وجود العالم بكل اعتبار اصطلح على اطلاق
اللفظ بازائه **ثم نقول** الوقت اما ان يكون وجودا
او عدما او حالا فان كان وجودا وكل وجود عندكم
يفتقر الى وقت ادى ذلك الى ما لا يتناهى وقد سبق
الدليل على ابطاله وان كان عدما فلا شى يذكر وهو
معدوم قبل العالم فيلزم ان يكون عدما محضا فالى
معقولية خاصية فهى اذا كانت معدومة حكمها حكم
ساير الممكنات فى العدم والعدم المطلق لا كثرة فيه
وان كان حالا فالحال لا بد لها من ذى حال ولا ذات
فى العدم ليصح اتصافها بالحال المفروضة فثبت

ان



ان فرض الوقت قبل وجود العالم محال **الفصل الثالث**
قيامه بنفسه وقد اختلفت عبارات الايمة فى معنى
القايم بالنفس والاختلاف راجع الى اصطلاح من غير
خلاف فى المعنى فمن الايمة من اصطلح فى اطلاق هذا
اللفظ على ما لا يفتقر الى محل ويندرج فى مقتضى هذا
اللفظ الجوهر والقديم وذهب الاستاذ الى ان القايم
بالنفس ما لا يفتقر فى وجوده الى امر آخر غير وجوده
ولا قايم بنفسه على هذا الاصطلاح الا القيوم سبحانه
قال والمقصود فى هذا الفصل الاستدلال على استغناء
البارى سبحانه وتعالى عن محل يقوم به اذ لو قام به
لكان صفة له ولا يصح كونه صفة لمحل لقيام الدليل
على ثبوت احوال معنوية له او قيام معانى به فلا يصح
على الطريقتين ثبوت ذلك لما لا يستغنى عن المحل كما
قررناه فى قيام المعنى بالمعنى **الفصل الرابع** فى مخالفته
للحوادث قال من صفات نفس القديم مخالفته للحوادث
فالرب تعالى لا يشبه شيا من الحوادث ولا يشبهه شى
منها **قلت** تضمن كلامه فى هذا الفصل امورا منها ان
المخالفة من صفات النفس وسنبين انها ليست كذلك
والبحث عن حقيقة التماثل والاختلاف والكلام على
تعليل التماثل والرد على الباطنية وما يجوز ان يفترق
المتماثلان فيه ويشترك فيه المختلفان وتنزيه البا دى
سبحانه عن التحيز والكلام فى تاويل ظاهر ان ورد
على خلاف ذلك فنتكلم على كل صنف بما يليق به
القول فى حقيقة المثلين والخلافين ذكر فى المثلين
ثلاث عبارات الاولى ان المثلين كل موجودين ثبت

لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للآخر والثانية
كل موجودين سد احدهما مسد الاخر والثالثة الموجودان
اللذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل ثم قال الاولى
العبارة الاولى قلت انما جعل الاولى العبارة الاولى
لان قول القايل ما سد احدهما مسد الآخر قضية يعقل
على الجملة بين المختلفين فان احد الضدين يسد مسد الاخر
فى حصول شرط بقاء الجوهر وليس مثلا وان قال هذا
القايل انما اريد ان يسد مسده من كل الوجوه فلا يمكن
ان يريد به ما يخرج عن الوجوه على ان يكون من الصفات
النفسية فلا بد ان يعمم فى جميع صفاته النفسى فيرجع
حاصله بعد التطويل الى العبارة الاولى والعبارة الثالثة
تفسير التماثل بالاحكام اللازمة عن التماثل وهذا فرع
ثبوت التماثل ولهذا قال العبارة الاولى ويتجه على العبارة
الاولى ان يقال ان قوله ثبت لكل واحد منهما ما ثبت للثانى
فنقول الذى ثبت لاحدهما عينه لا يثبت للثانى وان
قلت يثبت للثانى مثل فالكلام فى تفهيم معنى التماثل
فليعبر بصيغة اخرى تشعر بالمشابهة والمماثلة فى جميع
صفات النفس من غير ذكر لفظ التماثل والمختلفان كل
موجودين ثبت لاحدهما من صفات النفس ما لم يثبت
عينه للثانى وترد عليه المناقشة من حيث ان المثلين
ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما لم يثبت عينه
للثانى وانما يثبت للمماثل ما يساويه فى المعقولية فلتجرد
عبارة الاختلاف على حسب عبارة التماثل اما المعتزلة
فربطوا التماثل بالاشتراك فى الاخص والاختلاف
بالافتراق فيه ومعتمدهم فى ذلك ان الاشتراك فى

الاخص

الاولى صح

الاخص علة للاشتراك فى حقيقة الصفات وهو لاء
سمعوا كلاما من المنطقيين وهو ان الاشتراك فى الاخص
الذاتى يلزم منه الاشتراك فى الاعم الذاتى فاخذ ذلك
المعتزلة وبدلوا العبارة فبدلوا لفظ الالزام بالوجوب
ولم يعبروا بالذاتى فلزمهم من المحال ما لزمهم مما نذكره
ان شاء الله تعالى فمما لزمهم اجراء حكم العلل ههنا
وهو محال والذى نورده عليهم ان العلة حقها ان تطرد
وتنعكس فلزم على مساق ذلك انه اذا انتفى الاشتراك
فى الاخص ينتفى الاشتراك فى الاعم ضرورة ان العلة
لابد من انعكاسها والثانى ان يكون الاشتراك فى
الاخص يوجب الاشتراك فى احوال متعددة وتعليل
احكام متعددة بعلة واحدة محال الثالث ان
العلة لا بد ان تكون امرا وجوديا والاخص حال الرابع
ان تماثل المثلين واشتراكهما فى صفة النفس واجب
وعندهم لا تعليل للواجب وقد الزمهم صاحب الكتاب
امرين احدهما ان الاختلاف بالافتراق فى الاخص
كما ان التماثل بالاشتراك فيه ونحن اذا اعرضنا على
عقولنا علما وقدرة نضطر الى اختلافهما مع الذهول
عن اخص كل واحد منهما ولهم ان ينفصلوا عن هذا
بان الافتراق فى الاعم يدل على الافتراق فى الاخص
فلزم العلم بالاختلاف لدلالته على ما يوجب الا خلاف
الثانى ان الارادة المنسوبة الى القديم وارادتنا
مثلان واحديهما مفتقرة الى محل والاخرى مستغنية
عن المحل وتحرير هذا الالزام بفرض اتحاد متعلق
الارادتين اذ اخص وصف الارادة الحادثة تعلقها

ما المراد العين فقد اشتركا فى الاخص ولم يشتركا فى بعض
الاحكام الواجبة وهذا لازم فى المتماثلين واورد على نفسه
سؤالا واجاب عنه **قال** فان قال قائل هل يجوز مفارقة
المتماثلين فى بعض الصفات وهل تجوز مشاركة المختلفين
فى بعض الصفات **واجاب** عن الاول بالتفصيل فقال
تجوز المفارقة فى صفة معنوية ولا تجوز المفارقة فى
صفة من صفات النفس **واجاب** عن الثانى بانه يجوز
من غير تفصيل فقد يشترك المختلفان فى صفة نفس
كالوجود واللونية التى يشترك فيها السواد والبياض
وذكر الوجود مسامحة فى القول فانه ليس من صفات
النفس وقد يختلف المثلان فى صفة معنى كالجوهرين
المفترقين فى الحركة والسكون او اللون او اى معنى فرضته
يوجد فى احد الجوهرين ويوجد فى الاخر ضده وقد تحقق
تماثل الجواهر قال وغرضنا من هذه المسئلة الرد على الباطنية
فانهم زعموا ان المشاركة فى صفة من صفات الاثبات توجب
التماثل وامتنعوا على مساق هذا ان يصفوا البارى
تعالى بالوجود لما فيه من المشاركة فى صفة اثبات وذلك
يلزم منه التماثل عندهم وهؤلاء ان نفوا الصانع اقيمت
عليهم القواطع فى اثباته وان اثبتوه لزمهم من اثباته
ما حاذروه اذ الاشتراك فى معقولية الثبوت اشتراك
فى امر ثبوتى فيلزمهم التماثل والاشتراك فى التسمية
لا ينبنى عليها التماثل فكذلك الافتراق فيها لا ينبنى
عليها الاختلاف **ثم نقول** اتزعمون ان الاشتراك فى
وصف واحد يلزم منه الاشتراك فى جميع الاحكام

ام لا

ام لا فان زعموا ذلك فقد جحدوا البديهة وان ابوه كانت
تسميتهم الاشتراك فى معقول واحد تماثلا وتشبيها امرا
اصطلحوا عليه وليس هو المحال الذى قام عليه الدليل ثم
سال نفسه سؤالا قال فان قيل هل تطلقون القول بان الله
يماثل الحوادث فى الوجود واجاب عن ذلك بانه لا سبيل
الى اطلاقه **قلت** اما من زعم من النظار ان التماثل
والاختلاف حكمان عقليان فهما متنافيان ولا يجوز ان
يتواردا على مورد واحد فيلزم من التفريع على هذا القول
انه لا يتعقل التماثل والاختلاف من وجهين اذ التماثل
ليس حكما على صفات الذات وكذلك الاختلاف وانما
هو حكم على الذات فلا يتوارد عليها حكمان متنافيان
ومن ابى ان يكون التماثل حكما وهو الصحيح فيرجع حا صله
الى نسبة معقولة ولا يتعقل الا بالقياس الى امرين فيرجع
الكلام فيها الى المشاحة والمناقشة فى عبارة فواحد
يطلق التماثل على المشاركة فى البعض واخر يطلقها على
الاشتراك فى جميع الصفات النفسية نعم لا يجوز اطلاقه
لما فيه من ايهام المشاركة فى الكل وهو مستحيل فى وصفه
وكل لفظ يوهم فلا يجوز اطلاقه على البارى سبحانه
الا باذن سمعى **القول فى تنزيهه عن التحيز قال**
فان قال قائل قد ذكرتم انه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث
فى بعض صفات الاثبات ففصلوا ما تختص به الحوادث
من الصفات وهى مستحيلة على الاله قلنا نذكر اولا ما
تختص به الجواهر آه **قلت** حاصل ما ذكره انه نظر
الى التحيز للجوهر وهو من صفات النفس على راى من
قال بالاحوال او ترجع الى نفس وجود الجوهر على

طريق من نفاها فان كانت صفة نفسية فيستحيل وصف
البارى تعالى بها وان كانت نفس الجوهر فيستحيل ان يكون
البارى تعالى جوهرا وذهبت الكرامية وبعض الحشوية
الى ان الرب تعالى عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق والدليل
على فساد مذهبهم هو الدليل على فساد القول بقدم الاجرام
من حيث ان كل متحيز فلا يخلو عن الحركة والسكون
وما لا يخلو عن الحركة والسكون لا لا يخلو عن الحوادث وما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولا محيص لهم عن هذا
الدليل فيما اثبتوه متحيزا الا باحد امرين احدهما ان يقولوا
اولا يخلوه عن صورة التحيز ثم يطرأ عليه صورة التحيز
كما صار اليه بعض الفلاسفة القائلون بخلو الهيولى عن
الصورة والدليل على ابطال ذلك ما تقدم واما ان يلتزموا
انه ساكن بسكون قديم لا يعدم **فنقول** نسبة الجواهر
باسرها الى الاحياز كلها نسبة واحدة والحيز الذى
شغله هذا الجوهر لو شغله غيره لكان بسكون حادث
واشغاله كاشغال غيره له فاذا تماثل المعنيان فيجب
حدوث احدهما لوجوب حدوث مماثله استدلوا بقوله
تعالى الرحمن على العرش استوى **واجاب** صاحب الكتاب
بتأويلها بالاستيلاء والقهر ولم ير ان الاية المتشابهات
قلت القاعدة التى لا بد من رعايتها ان كل لفظ يرد
فى الذات والصفات فلا يتصور ان يرد منه نص متواتر
بحيث لا يقبل التاويل على ما يستحيل فى العقول فغايته
ان يرد من المتواتر الظاهر فى المحال فيجب اعتقاد ان
المحمل الظاهر غير مراد لقيام الدليل على استحالته ثم
ينظر فيما بقى من محامل اللفظ فان بقى احتمال واحد
جايز

جايز تعين حمل اللفظ عليه وان بقى اكثر من احتمال
على حكم التجويز تعين الوقف وحكم على الآية بانها
من المتشابهات التى لا يعلم تاويلها الا الله وان قدر
وورود خبر واحد وهو نص فى المحال قطعنا بكذب
راويه وان كان محتملا للتاويل فالتصرف فيه كما
سبق فى المتواتر من الوقف عند تعارض الاحتمالات
المجوزة وتسويغ الحمل على الاحتمال الواحد المجوز بعد
اخراج المحمل المحال وعن هذا نقل عن بعض حذاق
السلف انه قال الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان
به واجب والسؤال عن هذا بدعة معناه ان لفظ
الاستواء فى اللغة معلوم المحامل وهى لفظة عربية
لا اشكال فيها فتطلق ويراد به الاستيلاء والقهر
كما ذكر ويطلق ويراد به القصد الى خلق شئ
فى العرش لقوله ثم استوى الى السماء وهى دخان
اى قصد اليها فاذا بطل حملها على الاستقرار بقى الاحتما لان
يجوزان فلا يمكن حمل اللفظ على احدهما الا بسنة ولم
يقم من السنة دليل على تعيين محمل فهو المعنى بقوله
والكيف مجهول ولا يمكن التعويل على ترجيح احد الاحتما لين
على الاخر بامر مجرد الظن فان ذلك يفيد فى الاحكام
الشرعية ولا مجال للعقل فيما يتعلق باسمائه وصفاته
والسايل لطلب الترجيح بهذه الجهة مبتدع والآية
على هذا من المتشابهات وقوله الامتناع من التاويل
يجر الى اللبس والايهام واستزلال العوام قلنا اذا نفى
المحمل المحال وتردد الخاطر فى احتمالين لا يمكن ان يعين
احدهما فاى لبس فى الاعتقاد يحصل وان زلة العوام

مع تنزيه ذى الجلال عن كل ما لا يليق بجلاله فاعلم ذلك ترشد **الفصل الخامس فى تنزيهه عن الجسمية** صرحت طوائف من الكرامية بتسمية البارى تعالى جسما والنظر فى اشعار هذه التسمية فى اللغة واللسان ثم اقامة الدليل على ابطالها وانما حمله على تقدمة الكلام على مقتضى اللفظ فى وضع اللسان لان بعض الكرامية تاول كلام شيخهم على معنى آخر غير المفهوم من اللفظ فيقع المنع من جهة الشرع حيث سماه بما لم يسم به نفسه وانما يطلق على البارى تعالى لفظ موهم اذا ورد به اذن ولهذا بحث عن مقتضى اللفظ لغة فان اراد الخصوم المحمل الظاهر منعه دليل العقل وان اراد غيره منعه دليل الشرع **قال** لفظ الجسم يشعر بالتاليف لدخول المبالغة فيه من هذا المعنى من قولهم جسم لمن كثرت اجزاؤه واجسم لمن زاد فى كثرة الاجزاء ولو كان البارى تعالى مركبا من اجزاء للزم ان يجب لكل واحد من الاجزاء الحياة والعلم والقدرة ويفضى الى تعدد فى الالوهية وتستقيم ادلة الوحدانية فيلزم بطلان الجسمية والتركيب من الاجزاء ثم الدليل على ابطال كونه جوهرا هو بعينه يدل على ابطال كونه جسما وقد احلنا ان يكون من جملة المتحيزات ولا يصح جسم الا متحيزا وكل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون ولا يخلو عن الحوادث فهو حادث فان طردوا بدلالة الحدوث فيه لزم حدوثه وان لم يطردوها فقد نقضوا دلالة حدوث العالم **ثم نقول** فرض الصانع جسما لا يخلو اما ان يكون جسما لا يتناهى او جسما متناهيا فان كان

جسما

جسما لا يتناهى فلا يمكن ان يكون غير متناه من جميع الجهات فان ذلك يمنع وجود غيره من الاجسام فلا بد من القول فى هذا الغرض ان يكون متناهيا من بعض الجهات فيجوز حركة الى الجهة المتناهية ويلزم منه تناهيه من الجهة الاخرى فيجب تناهيه لا محالة وقد استدل بعض النظار على استحالة جسم لا يتناهى ان لو فرضنا خطين متوازيين وفرضنا احدهما متناهيا من جهة وغير متناه من جهة اخرى فاذا تحرك عن الموازاة فلا يخلو اما ان يلاقيه او لا يلاقيه فان فرض عدم الملاقاة مع دوام الحركة وتناهى المساحة بينهما كان ذلك محالا وان فرض الملاقاة فلا بد ان يقع على نقطة هى اول نقطة الملاقاة فيلزم ان يلاقيه وان لا يلاقيه وهو محال وانما لزم المحال من فرض جسم لا يتناهى وهو محال فاذا ثبت ان كل جسم متناه فلو قدر صانع العالم جسما لزم تناهيه واذا تناهى لزم ان يكون اصغر من العالم او اكبر او مساويا وذلك محال ويتطرق الى واجب الوجود وجوه الجواز ويتعالى عن ذلك **قال** فان قال قائل نطلق لفظ الجسمية ونريد به الدلالة على وجوده قلنا كل لفظ يوهم معنى لا يصح نسبته اليه فلا سبيل الى اطلاقه عليه الا باذن ولا اذن فى اطلاقه فان قيل قد سمى الله ذاته نفسا فى قوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما ان لفظ النفس

فى اللسان يطلق بازاء الذات ولهذا يقال نفس العرض
ولا يصح ان يقال جسم العرض بخلاف لفظ الجسم الجواب
الثانى ان الاطلاق معتمد فيه على الاذن وقد ورد فى
احد اللفظين دون الاخر فافترقا ثم القياس لا يحجة
فى اسماء الرب تعالى بل القياس قام القاطع على اعماله
فى احكام افعال المكلفين الشرعية ولم يقم قاطع
على استعماله فى اسمائه سبحانه فلم يكن لاطلاقه وجه
ولو ساغ ذلك لصح ان يسمى جسدا وقد دونه
بان لفظ الجسد منع منه الشرع فيقال لهم لم تسمى
الامة البارى تعالى عاقلا مع ان قول القايل عقلته
وعلمته بمعنى واحد فى مقتضى اللسان وكذلك لفظ
الفقيه وغير ذلك مما امتنع منه مع صلاحية اللفظ
له فيدل والحالة هذه على انه لا سبيل الى الاطلاق
عليه الا باذن والله اعلم الفصل الثالث الفصل
السادس فى مخالفة البارى تعالى الجوهر فى قبول
الاعراض وصحة الاتصاف بالحوادث قال والرب
سبحانه مقدس عن قبول الحوادث آه قلت تضمن
كلامه فى هذا الفصل نقل مذاهب الكرامية وابطال
مذهبهم وابداء مناقضتهم فى مذاهبهم فى هذا الاصل انهم
يزعمون ان قيام الحوادث به صحيح ولا يتصف بحادث
يقوم به والتزموا على قود ذلك ان يقولوا البارى خالق
فى الازل وخالفهم الاصحاب فى كونه خالقا فى الازل
وهذه المسئلة لا خلاف فيها من حيث المعنى فانهم لفظ
الخالق وارادوا انه قادر على الخلق ونحن نطلق لفظ
الخالق ونريد به صدور الخلق عنه ولا شك فى تجدد

هذا

تسم صح

هذا المعنى وتحقق قدم المعنى الاول فلم يتوارد النقيضان
على مورد واحد وقيام المعنى بنا يوجب تجدد احكامه
فكيف يقوم بالبارى تعالى ولا يوجب حكما مع ان ايجاب
المعانى لانفسها وكيف تتخلق عن المعنى صفة نفسه فاذا
فرعنا على نفى الاحوال فلا معنى لتجدد الاحكام الا تجدد
المعنى فاذا التغير المعقول فى الحوادث دالا على الحدوث
اثبته القوم فى حق البارى تعالى وانما ابوا ذلك تسمية
واطلاقا ثم احدثت الكرامية لانفسهم اصطلاحا فقالوا
اذا قام به قول حادث فليس قائلا به وانما هو قائل
بالقائلية وفسروا القائلية بالقدرة على القول وسمعت
بعض المشايخ يفسره على اصلهم بقبول القول ثم ما يقوم
به من الحوادث يسمونه حادثا ولا يسمونه محدثا وما
يفعله خارجا عن ذاته يسمونه محدثا هذا شرح مذاهبهم
على الاختصار واما وجه الرد عليهم فعمدة الاصحاب طر بيان
الاول ان القابل للشئ لا يخلو عنه وعن مثله او ضده
فلو قبلها لم يخل عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
تقرير المقدمة الاولى وهو ان القابل للشئ لا يخلو
عنه وعن مثله او ضده هو ان نسبة ما يقوم بكل ذاته
قبولا واتصافا وحلولا نسبة واحدة فلو جاز ان يخلو
عن بعض ما يقبله لجاز ان يخلو عن كله لتساوى نسبة
الكل اليه ولما وجب لكل قابل بعض الصفات دل على
استحالة ما يودى الى نفى ما وجب له عنه وهذه الطر معتبرة
مستمرة فى الجواهر والقديم سبحانه اما الجواهر فقد
استحال خلوها عن الاكوان ضرورة ونسبة الاكوان
اليها كنسبة ساير المعانى قبولا وحلولا واتصافا

وتساوى الكل قبولا لانها اعنى الجواهر تقبل الاعراض
لانفسها وكذلك نقول فى القديم انه وجب له مادلت الافعال
عليه فلو صح خلوه عن بعض ما هو قابل له لجاز خلوه عن
شواهد الافعال وهو محال ويجب ايضا ان يقال ان القديم
ايضا انما يقبل المعانى لنفسه اذ لو قبلها لمعنى لكان قبوله
المعنى لمعنى آخر ويتسلسل فيجب تحقيق القول للنفس
وقد قررنا ان هذه الطريقة لا تتمشى على طريقة المعتزلة
لما سبق من ذكر اضطرابهم فى الجواهر فلم يستمر لهم ان
كل قابل لا يخلو عن الشئ او عن مثله او ضده واذا لم يستمر
ذلك كليا لم ينتج القياس وكذلك احكام الارادة تتجدد
له وقد خلا عن جميعها اذ لا فلم يستمر لهم القول ان كل
قابل للشئ لا يخلو عنه او عن مثله او ضده **الطريق**
الثانى للاصحاب ولم يتعرض لها صاحب الكتاب ان كل ما تجددت
عليه الاوصاف الجايزة عقلا جايز من حيث ان الذات
لا تعقل الا موصوفة بصفات او غير موصوفة بصفات
فترددت الذات بين الاتصاف بالصفات او بالعرو عن الصفات
واذا جاز ان تكون متصفة وجاز ان لا تكون متصفة صارت
موسومة بحكم الجواز وكل جائز فمقتضى لمقتضى ووجوب
وجود القديم يمنع من ذلك فامتنع القول بتغيره ثم الزمهم
صاحب الكتاب قيام الالوان به واكد ذلك بما صاروا اليه
من كونه متحيزا مختصا بجهة وكل جرم جاز ان تقوم به
الالوان فيلزم ذلك فيما اثبتوه صانعا وذلك محال

الفصل السابع فى الدلالة على استحالة كونه جوهرا وعلى
حلول بعض صفاته فى الحوادث والتنصيص على نكت فى
الرد على النصارى **قال** الجوهر فى اصطلاح المتكلمين
هو

هو المتحيز **قلت** قد فسر الجوهر بالمتحيز وقد تقدم
ذكر تعاليه عن التحيز فذكره فى هذا الفصل تكرار وانما
الجاه الى ذكر هذا الفصل انه لما اقام الدليل على استحالة
ان يكون محلا للحوادث دعت الحاجة الى استحالة ان
يكون هذا حالا فى الحوادث وكذلك كل صيغة من صفاته
وفى التعرض لذلك الرد على النصارى القايلين بحلول اللاهوت
فى الناسوت فنذكر مذاهبهم ثم نذكر الرد عليهم **فنقول**
النصارى وان اطلقوا عليه اسم الجوهر فلا يريدون
ما يريده المتكلمون من المتحيز وانما عنوا به انه اصل
الاقانيم والاقانيم عندهم ثلاثة وقد قيل ان الاقنوم
لفظة يونانية والمراد بها فى تلك اللغة اصل الشئ ثم
قالوا ان الاقانيم الثلاثة لم يخلو منها فى ذات المسيح الا
اقنوم واحد وهو اقنوم الكلمة دون الاقنومين الاخرين
وهما الاب وروح القدس ولا يعنون بالكلمة الكلام
فانه عندهم حادث وانما عنوا بالكلمة العلم وروح القدس
الحياة واقنوم الوجود وسموه ابا ثم قالوا ان الثلاثة
واحد فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة وهذا مدرك
فساد ببداية العقول وظنى ان النصارى اخذوا ذلك
من كلام المنطقيين من الفلاسفة فانهم قالوا بان الاجناس
والفصول الفانية لها كثرة فى الذهن وهى فى الخارج واحدة
لا كثرة فيها فالسواد عرض لون سواد وهذه اعتبارات
ثلاثة ذهنية لا وجود لها فى الخارج فالخارج واحد وفى
الذهن يتكثر فاخذ النصارى هذا الاصل وطردوه
فى الاقانيم الا انهم افسدوه فانهم ميزوا بعضها من بعض

وان اقنوم الكلمة اتحد بجسد المسيح وبقية الاقانيم لم تتحد
فكيف يستقيم اجراء ذلك الاصل مع هذا الخبط والاعتبار
العقلى الذهنى كيف يتحد بذات اخرى وعلى الجملة فمذهبهم
غير معقول وهم احسن الفرق افهاما وادراك الحقيقة على
مثلهم عسير والله الهادى الى الحق والمرشد الى القول
الصدق وقول الاقانيم عندهم لا تودى الى موجودات
بل هى بمنزلة الاحوال عند القائلين بها قلت تشبيهها
على اصلهم بالوجوه والاعتبارات على راى نفاة الاحوال
اقرب فان الاحوال صفات عديدة لموصوف واحد على راى
من اثبت الاحوال والنصارى نفوا التعدد ثم ذكر اضطرابهم
فى معنى اتحاد الكلمة بجسد المسيح وتدرعها بالناسوت منه
فمنهم من قال ان الاتحاد والتدرع يرجع الى قيامها كما يقوم
العرض بالجوهر وهذا يوجب مفارقة لذات الجوهر
ضرورة ان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين ثم فيه قول بانتقال
المعنى وقد سبق استحالة انتقال المعنى وذهبت الروم
الى ان الكلمة مازجت جسد المسيح واختلطت به كما يخالط
الخمر اللبن مثلا وهذا الاختلاط من احكام الاجسام فكيف
يعقل فى الكلمة التى هى خاصية الذات الازلية وسمعت
بعضهم عند المباحثة يقول نسبته كنسبة ضياء الشمس
من الشمس فهى مشرقة علينا ولم تفارق الشمس ولم
يعلم ان اضواء الشمس اجرام مضيئة كثيرة بعضها يتصل
بما اشرق عليه وبعضها يتصل بغيره فاين هذا من الخاصية
المتحدة هذا بيان ان المذاهب غير معقول ونحن نستدل
عليه بثلاث نكت الاولى ما سبق من استحالة الانتقال
على المعانى وامتناع قيام صفة بموصوفين النكتة الثانية

ان الاتحاد

ان الاتحاد ان كان واجبا لذاته لزم منه قدم الناسوت
وقد دل الدليل على حدوثه وان كان جايزا افتقر الى
مقتضى ثم ما يخرج من القوة الى الفعل فى مادة الامكان
ويتعالى عن ذلك واجب الوجود فلم يبق الا ان يكون
الاتحاد مستحيلا وهو المطلوب الثالثة ان الاتحاد اما
ان يكون وصف كمال او وصف نقص فان كان وصف كمال
فيجب للذات الازلية ازلا وان كان وصف نقص فقد
وصفوه بالناقص ثم نقول لهم هل يجوز زوال هذا
الاتحاد ام لا فان قالوا كان باطلا لان ما قبل الانتفاء
قبل ثبوته قبله بعده اذ جواز كل جائز لمعقوليته فلا
ينتفى بتجويز العدم عليه بتحقق احد الطرفين وان جاز
عدمه صارت الوهية المسيح غير واجبة بل هى جائزة
تثبت تارة وينتفى اخرى وذلك يفضى الى مثله فى
ذات واجب الوجود وهو محال هذا تلخيص الرد عليهم
واما المناقضة فقد ذكرها صاحب الكتاب ووجه
عليهم كليات الكلية الاولى ان يقال لهم لم حصرتم الاقانيم
فى الثلثة الثانية لم خصصتم الاتحاد دون غيره من
الاجسام فان استدلوا بما ظهر على يديه من احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص رد عليهم بما ظهر على يدى موسى
عليه السلام من انقلاب العصى ثعبانا يسعى وغيرها
من الايات الخارقة للعادات وقد ذكر اطباقهم على
التثليث وعلى ان المسيح ابن الاله ثم قالوا اصلب قيل
لهم كيف يصح صلب الاله وقهره فقالوا المصلوب
هو الناسوت قيل لهم فمع الاتحاد كيف ينفرد بالصلب
الناسوت دون اللاهوت وهذه مناقضة محضة

اى لم خصصتم الثالث من الاقانيم بالكلمة دون غيرها بالاتحاد صح

ثم قد ورد فى انجليهم ما يشير الى تعبد المسيح وخضوعه
وخشوعه للرب سبحانه والتزام احكام العبيد من التذلل
وطلب الجزاء من الله تعالى والرحمة حين قال انا ماضى
الى ابى وابيكم والهى والهكم فان كانوا يتمسكون بلفظة ابى فقد
قال وابيكم فبالمعنى الذى تثبت الابوة لهم من التربية والرحمة
والعطف يثبت له وقوله والهى تصريح بمعنى العبودية للرب
سبحانه الذى يتعبد له ويخضع ويخشع ومن يهد الله فما
له من مضل ومن يضلل الله فما له من هاد **باب العلم
بالوحدانية** **قال** الواحد فى اصطلاح الموحدين الذى لا
ينقسم آه قوله فى اصطلاح الموحدين يريد به انه يطلق
فى اصطلاح غيرهم على امور فقد يقال واحد بالجنس وواحد
بالنوع فيقال هذا وهذا جنس واحد وهذا وهذا نوع
واحد وهذا الاطلاق يمتنع فى حق البارى تعالى اذ لا جنس
له ولا نوع فينتفى فلم يبق ان يطلق الا بمعنى انه لا ينقسم وقد
يطلق الواحد على ما لا نظير له وهذا صحيح فى حقه تعالى
فانه لا نظير له ولا مثل والكلام فى اثبات وحدة الاله
تعالى يتعلق بنفى قبوله للانقسام ونفى نظير له فى الالوهية
فحاصله نفى الكمية المتصلة والمنفصلة قال ولو قيل فى حده
هو الشئ لكان سديدا فان كل منقسم عندنا اشياء آه وليس
بشئ الا ان قوله الذى لا ينقسم فيه تحقيق الحقيقة ورفع
التجوز فان المنقسم وان كان مؤلفا من اجزاء كثيرة فهو اشياء
حقيقة الا انه فى الاطلاق قد يقال له شئ واحد فقولنا
الذى لا ينقسم فيه تصريح بالغرض ونفى الايهام واذا قام
الدليل على امتناع ثبوت ذاتين توجب كل واحدة منهما
بالالوهية امتنع ثبوت ذاتين مؤتلفتين يثبت لكل
واحدة

واحدة منها حكم الالوهية فالقول بقبول الانقسام
يلزم منه ان يكون كل جزء الها لان ما يوجب لاحد الجزئين لعله وجب ٥
المتماثلين يجب للآخر وقد وجب كونه تعالى حيا عالما
قادرا مريدا فلو كان تعالى مؤتلفا من اجزاء لوجب لكل جزء
ما وجب للآخر وفى ذلك اثبات ذاتين لكل واحدة
منهما حكم الالهية لا محالة **قال** والغرض من ذلك
ينبنى على ان حكم العلم والقدرة والارادة لا يثبت
الا للمحل الذى يقوم به ولا يثبت حكم المعنى لغير ما قام
قلت مذهب المعتزلة ان كل صفة من شرطها الحياة
اذا قامت بجزء اوجبت الحكم للجملة المتصلة فان عنوا
ان الحكم يثبت للجملة بما هى جملة فلا بد فى تقرير
هذا الكلام تقرير الكلام السابق من ابطال
تعدى الحكم محل المعنى وان اراد وان كل جزء يثبت له
حكم المعنى كالمحل القائم به فالدلالة تستمر على هذا ايضا
اذ يكون كل جزء عالما قادرا حيا مريدا وفى اثبات ذلك
تعدد الالهية واصول المعتزلة لا يستدعى ثبوت الالهية
قيام المعنى وانما يستدعى الاحكام فاذا ثبت الحكم
لكل جزء لزم تعدد الالهة فلا يحتاج الى ابطال
تعدد الحكم نعم قد يحتاج الى هذا الاصل فى اثبات
الكلام على الدلالة كما سننبه عليه ثم وعد بالاستدلال
على ابطال قديم ليس بالاه فى آخر الباب وسنتكلم
عليه ثم قرر دلالة التمانع وبناها على تقدير اختلاف
المقدمين او تجويز الاختلاف **قلت** لا تتوقف
دلالة التمانع على تقدير الاختلاف ولا يجوز الاختلاف
بل لو قدرنا اتفاقهما فى الارادة ادى الى التمانع لان

لان كل واحد منهما اذا قصد الى الفعل والفعل الواحد لا يصح
ايقاعه بالفاعلين لعدم تجزئته وصدور أثر واحد من
مؤثرين ممتنع فلا بد ان تنفذ ارادة احدهما فى ايقاعه
وتتعطل الاخرى وهذا هو التمانع **فنقول** على هذا
الرأى انا لو قدرنا الهين فاما ان يتفقا فى الارادة بحيث
يريد كل واحد منهما ما يريده الثانى او يريد ما يناقضه
والتمانع ثابت على كلا التقديرين ولا ترد على هذه
الطريقة الاسئلة المتوجهة على تقريره واعلم ان دلالة
التمانع على كل تقدير لا بد فيها من تقدير اصل وهو عموم
ارادتهما او ارادة احدهما حتى اذا قدر معه اله آخر فاى
شيء أراده أراده الآخر لان كل واحد منهما عام الارادة
فيحصل التمانع ولو لم يتقرر العموم لم يفض الامر الى التمانع
اذ لا تتوارد الارادتان على محل واحد وسياق الكلام على
عموم ارادته تعالى والذى يقنع ههنا لتحقيق هذا الاصل
ان نقول الممكنات لا تتناهى تجويزا وكلها يصح ان تكون
مرادة فما يصح ان يراد لا يتناهى وكل امر جائز فلا بد ان
يستند وقوعه الى صفة ازلية ونفى الصفة الازلية
يلزم منه الامتناع وهو مناف لحكم الجواز الثابت فلو
قدر مريد واحد فلا بد ان تتعلق ارادته بما لا يتناهى لئلا
يلزم منه امتناع ما علم جوازه وان قدر مريدون فاما
ان يكو نوا عدد امتناهيا او غير متناه ودخول ما لا يتناهى
فى الوجود محال وتوزع ما لا يتناهى على المتناهى محال
فلا بد من ارادة تعم فمهما اريد من المرادات لزم التمانع
تحرير طريقة **قال** لو قدرنا الهين واراد احدهما تحريك
جوهر معين فاما ان يريد الآخر سكونه ام لا فان أراد
سكونه

لعدد وتوزيعه

ع

سكونه فاما ان تنفذ ارادتهما ام لا فان نفذ مرادهما اجتمع
الضدان وهو محال وان لم ينفذ مرادهما خلا المحل عن الحركة
والسكون وهو محال وان نفذ مراد احدهما دون الآخر
لزم منه تعجيز من لم تنفذ ارادته وهو المحال لان القديم
لو كان عاجزا فلا يكون عاجزا بعجز حادث فيتعين ان يكون
عاجزا بعجز قديم وعجز قديم محال لانه من الصفات المتعلقة
بالممكن ولا ممكن ازلا وان قدر احدهما لا يريد سكونه
ولا حركته كان محالا لانه مؤد الى امتناع ما علم جوازه
أورد على هذه الطريقة أسئلة منها ان تقدير اختلافهما
محال والثانى انهما وان جاز اختلافهما فالمانع من تقدير
الهين اختارا ان لا يختلفا والاتفاق ممكن فلا يفضى
الى المحال الثالث ان وجود توارد هما على المحل الواحد
انما يكون بتقدير لزوم العموم فى المقدورات الرابع
منع استحالة قديم عاجز قولكم فى الدليل عليه انه من
الصفات المتعلقة مسلم ولكن ترد عليكم القدرة
فانها من الصفات المتعلقة وهى ازلية مع امتناع وجود
الممكن ازلا **والجواب** عن السؤال الاول ان صحة الاقتدار
فى كل واحد منهما ثابت بالنظر الى الممكن ووجوده وثبوت
ذات اخرى لا تنفى ما يصح للذات فان حكم المعنى انما
يثبت لما قام به ولا يجوز ان تقوم قدرة بذات فتوجب
الاقتدار لغيرها وكذلك سائر المعانى فاذا ما صح على
على تقدير الانفراد فباعتبار صفات تثبت الصحة
بوجودها ثابت عند الاجتماع فان الصفات التى
باعتبار يصح لا بد ان تكون قديمة والقديم لا يصح
انتفاؤه فلا يلزم من وجود ذات أخرى امتناع

فهما

ع

لعله باعتبارها

ماعلم صحته ثم قال بعض المحققين غاية مافى دلالة التمانع
الزام عدم نفوذ ارادته وبتقديره ثانٍ على قضية هذا
السؤال يؤدى الى نفى الاقتدار على مايصح الاقتدار عليه
على تقديره الانفراد وهو احق بالدلالة على التعجيز قال
ولايستمر هذا على مذهب المعتزلة اذ جوزوا ان يريد
العبد خلاف مراد الله وتنفذ ارادة العبد ولايؤدى
الى التعجيز ولا يمكنهم الاعتذار عن ذلك بان البارى
قادر الجاء العبد الى مايريده فانه بعد التكليف
لايصح الجاؤه ولهذا قالوا لايصح تكليف المكره
بعين مااكره عليه فاضرب شيوخ المعتزلة عن دلالة
التمانع لما قالت اصولهم واما السؤال الثانى وهو قولهم
ان الالهين لايختلفان واتفاقهما جائز فنقول تجويز
اختلافهما كاف فى الدلالة وان الوقوع اذا كان مستحيلا
فتجويز المستحيل باطل فان الجواز يناقض الاستحالة
ضرورة وانما كان الوقوع منافيا للاستحالة لتضمن
الوقوع الجواز وهو نقيض الاستحالة وقال صاحب
الكتاب ان التعرض للنقص نقص وجواز الاختلاف
يلزم منه تعرض القديم للنقص وعرضيته للنقص
نقص والقديم لايكون ناقصا وماذكرنا اقرب فى
مسالك العقول واما السؤال الثالث فقد سبق الجواب عنه
قبل تحرير الدلالة ثم قال صاحب الكتاب القول
بثبوت النهاية فى المقدورات يجر الى فرض الاستحالة
فيما علم فيه الجواز فان فرض قديمان والجواهر متماثلة
فلابد ان يقدر ان من قدر على بعض الجواهر قادر على مثله
فيلزم العموم فى كل الجواهر فاما ان يقدر الاله الثانى قادرا
على

على شئ منها فيتمانعان وان قدر احدهما لايريد تحريك
شئ منها ولا تسكينه نقل الكلام الى غير هذا النوع من
الاعراض الى ان يجر الكلام الى احد امرين اما لزوم
التمانع فى شئ منها او خروج الاعراض كلها عن كونها مقدورة
للآخر وفيه خروج عن وصف الالهية وان فرض احد
الالهين قادرا على ثبوت الجواهر والآخر على الاعراض
كان محالا اذ الجوهر العرى عن الاعراض لا يصح ان يكون
مقدورا وكذلك العرض بلا محل ثم يفضى الى التمانع على
تقدير ان يريد احدهما وجود الجوهر ولا يريد الآخر
ايقاع العرض وهو شرط وجود الجوهر واذا صح لزوم
العموم فى المقدورات صح اختيار كل مقدور ويلزم منه
العموم فى المرادات وانما يحصل التمانع بالنظر الى تناقض
الارادتين لا بالنظر الى كون كل واحد منهما مقدورا فانه
لو لم يرد شيئا من مقدوراته لم يلزم التمانع فتامل ذلك
ترشد واما السؤال الرابع فقد سبقت الدلالة عليه
بان العجز يستدعى معجوزا عنه ولا معجوزا عنه ازلا
واما الزام القدرة فغير صحيح فان القدرة صفة
يتاتى بها ايقاع المقدور ولا يصح ان يقال بثبوت التاتى
فى العجز اذ لو صح ان يقال صفة يتاتى بها تعذر الفعل
على الفاعل لجاز وجود عجز من غير تعذر واذا فقد
التعذر جاز وجود التيسير فيكون عاجزا يتيسر عليه
وجود الفعل وذلك محال ضرورة فعلم ان حكم العجز يخالف
حكم القدرة قوله فى اثناء الكلام ان اثبات قديم
غير الله ممتنع من حيث انه اذا لم تستند الممكنات اليه
لم يكن دليل على وجوبه وحق القديم ان يكون واجب الوجود

قلت هذا كلام يشير الى التمسك بعكس الدليل والدليل
العقلى لا يلزم عكسه والحق ان ما يفرض زايد على الاله
غير الله لم يعلم حقيقته فلا يمكن الحكم عليه من نحوه
ولا اثر له فيستدل عليه باعتبار فعله فلم يبق الا
الوقف والالتجا الى السمع وقاطع السمع يشير الى الله
كان ولم يكن معه شى فلو قديم الا الله تعالى وصفاته
كما سنبين ولا تتوقف صحة دلالة المعجزة على نفى قدم
غير الله فجاز اخذه من طريق السمع قوله فهذه جملة
كافية فى اثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية قلت
لم يذكر فى هذه الجملة ما يصح ان يكون من الصفات النفسية
فليراجع البحث فيما تقدم فنقول اما الوجود فهو عبارة
عن نفس الذات فلم يصح ان يكون صفة نفسية كما تقدم
وقد اعترف به واما القدم فقد صح انه سلب الاولية
والسلب لا يكون صفة نفس واما القيام بالنفس فهو عبارة
عن استغنائه والاستغنا يرجع الى عدم الحاجة وهو
من باب السلب ايضا واما مخالفته للحوادث فالمخالفة
امر نسبى لا يعقل الا بالقياس الى امرين وذلك لا يكون
من الصفات نعم المخالفة تستدعى اختصاص احد المختلفين
عن الاخر بصفة نفسية فالصفة النفسية من لوازم المخالفة
لا ان المخالفة نفسها من صفات النفس واستحالة الجسمية
والجوهرية وقبول الحوادث لا يصح ان يكون صفة نفسية
اذ الاستحالة نفى قبول الحقيقة لما يحكم به عليها والوحدانية
اشارة الى نفى الكثرة المتصلة والمنفصلة كما تقرر فلم
تتضمن الجملة السابقة الافصاح عن صفة من صفات
النفس قوله وقد ذكرنا تقدس البارى عن احكام
الاجسام

نفى صح

الاجسام وفى ذلك غنية عما جرت عادة الائمة فى ذكره
قلت جرت عادة من سبق يذكرون كل ما يستحيل فى
حقه على التفصيل فيذكرون الالوان والطعوم والروايح
والشهوة والتمنى والترجى وغير ذلك مما ذكر الاستاذ
فى جامعه وحجة نفى الكل عنه ما يفضى الى الحدوث
فجمع ذلك بقوله كل صفة تفضى الى الحدوث ممتنعة
عليه وقد ضبط ذلك فى غير هذا الكتاب بان كل
ما يفضى القول بها الى الجواز عليه فهى ممتنعة عليه
والجواز ايضا يفضى الى الحدوث فكان الامر فى ذلك
قريبا قال وكل ما ذكرناه احد قسمى الصفة الواجبة
وهى الصفات النفسية تقدم البحث عليه فلو نكرره
واما المعنوية فنحن نبتدئ بها هو باب فى اثبات العلم
بالصفات المعنوية تضمن هذا الباب فصولا خمسة
الاول اشتمل على تمهيد الباب واثبات كونه قادرا عالما
اما التمهيد فانه ذكر انه ينبنى هذا الباب فى غرضه على
ركنين احدهما فى احكام الصفات والثانى فى اثبات
العلم بالصفات وهو الباب الذى يليه فاحكام الصفات
هى الصفات المعنوية والصفات يريد بها نفس المعانى
فهذا تحقيق التقسيم الذى ذكرناه وهو ان الصفات
ثلثة نفسية ومعنوية ومعنى فالنفسية كل حال
تثبت للذات غير معللة والمعنوية كل حال معللة بمعنى
قايم بالذات الموصوفة وصفة المعنى اشارة الى العلة
الموجبة للحكم المذكور وقد كان تقسيمه الى الصفات
نفسية ومعنوية هذا التقسيم نفاة الاحوال فان الاحكام
نفس المعانى ولم يطلق فى هذا الباب على الاحكام

صفات وانما اطلق لفظ الصفة على المعانى الموجبة
لها وقد سبق اطلاقه عليها صفات فلا يضر عدم
اطلاقه عليها ههنا **اما** القول فى اثبات كونه عالما
قادرا فقد قال بعد ثبوت الصانع المختار لا حاجة الى
اثبات نظر وفكر ولا شك انه اذا ثبت بطلان
الايجاب بالذات وتعين ان ما افاد العالم الوجود لا
يجب ان يفعل بل يصح ان يفعل ويصح ان يترك الفعل
فان الفعل المختص بزمان لا يتعقل فى الموجب الذاتى
القديم او يجب صدور فعله فيمتنع تأخره عن وجوده
وانما يتعقل التخصيص اذا كان الفاعل على وجه الصحة
لا على وجه الايجاب اذ ما يصح ان يترك الفعل على الاطلاق
صح ان يتركه بعض الاحوال ويفعل فى بعض الازمان
ولا يصح ان يكون هذه الصحة بمجرد استعداد ان يفعل
فان القبول المجرد لا يخرج الى الفعل الا بمخرج فلا بد ان
يكون ذلك مبنيا على الملكة ونعنى به القدرة التى يصح
باعتبارها حال وجودها وجود الفعل وليس ذلك
استعدادا لان يفعل فان المستعد لا يصح حال عدم
استعداده ان يفعل حتى يستجمع صفات باعتبارها
يصح الفعل فكونه متمكنا من ايقاع الفعل ومن تركه
هو معنى كونه قادرا **واما** العلم فقد استدل صاحب
الكتاب عليه وعلى القدرة بما فى العالم المصنوع من الاتساق
والانتظام والاحكام والاتقان ثم ذكر بعد ذلك ان
العاقل لا يشك فى امتناع الفعل من الجماد والعجزة والجهلة
فقد استدل بنفس الفعل على كونه قادرا عالما تارة
وبانتظامه واتقانه واحكامه اخرى وقد رجع عن هذا

الاستدلال

الاستدلال فى غير هذا الكتاب وقال لا معنى
للاحكام الا ان يكون عبارة عن وجود جوهر بجانب
جوهر وذلك يؤول الى اكوان خصصت الجواهر
باحيازها حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا
اختصاص للاكوان بالدلالة على العلم دون ساير
المعانى **واما** دلالة الفعل فوجود الفعل بمجرده لا
يدل عليه فانه لو قدر وجود الممكن عن طبيعة حادثة
لم يدل على العلم وانما الكلام بعد كونه صانعا مختارا
والاختيار والايثار دليل العلم والقدرة لا محالة اذ
المؤثر لا يختار ما لا يتمكن من ايقاعه وما لا تنكشف
له حقيقته ممن فهم الصانع المختار فهم كونه عالما
قادرا ضرورة بتوسط كونه فعلا واقعا على وجه
الايثار والاختيار **ثم قال** ان الفعل يدل على
علم الفاعل ضرورة ومن الادلة ما يعلم كونها ادلة
ضرورة ومنها ما يعلم كونها ادلة بتأمل وهذا مما
يعلم كونه دليلا ضرورة **قال** صاحب الكتاب
هذه الطريقة مزيفة فانه لو قال قائل لا يتعذر
الفعل من ذات لم يجد ما ينفصل به الا دعوى الضرورة
فاذا اضطررنا الى دعوى الضرورة فيه انتهى فلندع
الضرورة ابتداء **قلت** هذا كلام فيه نظر
فان كل دليل نظرى فيه لا بد ان يستند النظر الى
الضرورة والا فلا يتم النظر ولا يلزم من اسناده
آخرا الى الضرورة ان يستند اولا الى الضرورة ثم
لو ادعى آخر فى عين ما ادعى فيه النظر اولا تهافت
القول وليس الامر ههنا كذلك فان ما ادعى هذا

القايل فيه الضرورة آخراهوان تيسر الفعل مختص
ببعض الذوات وقول القايل لايمتنع الفعل على ذات
مجاهدة الضرورة وليس هذا هو الذى ادعى اولاً حدّج
واذا ثبت كونه عالما قادرا لزم صحة ثبوت كونه
حيا لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير حى ضرورة
وقد اشار الى ان من عرف كونه صانعاً فلابد ان يعلم
كونه حيا اذا دراعن نفسه وساوس الطبايعيين
فان اراد ان من عرف كونه صانعا مختارا فصحيح وهذا
راجع الى ما سبق من الاستدلال بالصفات التى من
شرطها الحيوة على الحيوة اذ المشروط يلزم منه ثبوت
الشرط لامحالة وان اراد ان مجرد صدور الفعل منه
دليل على كونه حيا فلايتوقف على درء وساوس
الطبايعيين وتوقف العلم على درء وساوس الطبايعيين
دليل توقف العلم على ثبوت الايثار والاختيار وهى
الطريقة السابقة الفصل الثانى صانع العالم
مريد على الحقيقة آه قلت تضمن هذا الفصل نقل
المذاهب والرد على مخالفى اهل الحق اما الاول فمذهب
اهل الحق ان البارى تعالى مريد على الحقيقة وذهب
الكعبى الى انكار ذلك وقال لما ورد السمع باطلاق
كونه مريدا فلابد من تاويل ذلك فان اطلق كونه مريدا
لافعاله فمعناه انه خالقها ومنشئها وان اطلق كونه
مريدا لافعال عباده فالمراد به انه يامر بها ومآل مذهب
الكعبى الى تحصيل مذهب النجار فانه لما قال هو مريد
لنفسه

لنفسه ورجع فى ذلك فقال المراد به انه غير مغلوب
ولا مستكره فهو ناف للارادة كالكعبى وانما خالفه فى
تاويل ما ورد به السمع فاما تاويل الكعبى فلا يصح
على اصله فانه شرط فى كونه صيغة افعل امرا ارادتين
احديهما ارادة الامتثال والثانية ارادة وجود الصيغة
وقال البصريون بارادة ثالثة وهى ارادة جعل اللفظ
امرا وقال الكعبى كون الصيغة امرا من صفاتها
التابعة للحدوث فالارادتان مشروطتان باتفاق
من الجميع فمن نفى الارادة لم يمكن اثبات الامر فكيف يستقيم
هذا التاويل بالامر ولا يصح الامر الا بارادة عندى واما
تاويل النجار وهو حمله لفظ الارادة على نفى الغلبة
والاستكراه ونفى ذلك مختص بمن نفى عنه فليس فى
معقولية النفى تعلق بمراد فلا معنى لاضافته الى المرادات
ثم ان الكعبى قال ان علم البارى تعالى يغنى عن الارادة
وهذا مذهب من يريد ان يدس فى الاسلام نفى الصانع
المختار ولقد يقع لى ابدا انه اخذ هذا المذهب من
الفلاسفة فانهم قالوا ان البارى تعالى يفعل من حيث
انه عقل ذاته وقالوا لابد من الفرق بين العلم الفعلى
والعلم الانفعالى فعلم البارى فعلى وعلم العباد انفعالى لى
والعلم الفعلى يصدر عنه المعلول بخلاف الانفعالى
فانه لا يصدر عنه شئ وكذلك النجار اخذه منهم فانهم
ردوا علم البارى تعالى الى كونه عقل ذاته وقالوا
تعقله راجع الى تجرده عن المادة وسلب المادة امر
عدمى ثم قال بعضهم له عقلية ازلية ومعناها

وقوع الفعل على النظام الاكمل من غير داعية ولا غرض
يتعلق بالتناول فاخذ ذلك النجار ورده الى السلب وعبر
عنه بعبارة اخرى فهذا الكلام عليهما واما البصريون
فقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل والتزموا في
ذلك ثلاثة امور احدها تجرد الاحوال عن الذات والثاني
قيام المعنى بنفسه والثالث عود حكمة الى مالم يقم به مع
نفي اختصاصه به اما القول في الرد عليهم بدلالة الفعل
على الارادة من جهة اختصاصه بوجه من وجوه الامكان
مع جواز ان يكون على وجه يخالفه وايضا فان الفاعل
متمكن من الفعل والترك فلو يجب ان يترجح الفعل على الترك
مع صحتهما وتساويهما بالنسبة الى تمكنهما الا باعتبار
اختيار احد الامرين فنفي الاختيار نفي لترجيح احدهما
على الاخر وعلى الجملة الدليل الدال على نفي الايجاب والاقتضاء
الطبيعي يدل على الايثار والاختيار ضرورة ان القسمة لما
انحصرت في الاقسام الثلاثة فابطال القسمين الاولين
يوجب ثبوت القسم الثالث فلو نفينا الاختيار لكان
الفعل واقعا بالقدرة على سبيل الوجوب وهو عود الى
ما سبق بطلانه والزم صاحب الكتاب الكعبي ما اعترف
به في الشاهد من اثبات ارادة الفاعل منا فقال كل
وجه من اجله دل فعلنا على ارادتنا موجودة في فعله
تعالى واورد الكعبي اعتراضا وهو اظهار الفرق
باعتبار ان الفاعل في الشاهد لا يعلم فعله من كل وجه
فاحتاج الى ارادة واجاب عنه بثلاثة اوجه الاول
الزامهم من ذلك في القدرة فلو قال قايل يغني العلم

بالفعل

بالفعل من كل وجه عن كونه مريدا قيل له فليغن العلم
بالفعل عن كونه قادرا الثاني لو قدرنا شخصا في اثناء علم الفعل بانشاء صادق للزم منه ان يستغني عن
الارادة الثالث انه لو كان العلم بالفعل من كل وجه
من اجزاء الدليل لما امكن الذاهل عن العلم ان يستدل
بالتخصيص في الفعل على كون الفعل الفاعل مريدا لانه
الذهول عن جزء الدليل يمنع من العثور على وجه لزوم
النتيجة عن الدليل ثم اورد لمتعسف من متبعي الكعبي
انكار ان الفعل شاهد يدل على الارادة وان ثبتت الارادة
ثبتت بغير دليل الفعل واجاب عنه بانه نجد الضرورة
والتحقيق عندي ان هذا السؤال واقع عليه وذلك
ان الفعل المختص بشاهد يجوز ان يكون مذهولا عنه
مع اختصاصه وهذه حالة يستحيل ان يكون فيها مرادا
ويجوز ان يكون مقصودا قصدا مطلقا ووقوعه مختصا
لا يدل على كون العبد المكتسب له مريدا له والحالة التي بها
يتميز لنا كونه فعل بعض المكتسبين مقصودا عما ليس
بمقصود انما هو بقراين الاحوال وقراين الاحوال تفيد
العلم ضرورة واما الفاعل نفسه فهو يحس الارادة والقدرة
عند وجودها احساسه الامه ولذاته وعلمه وقدرته
وما اضطر الى العلم بوجوده استحال كونه مدلولا فلم يكن
لدلالته على الارادة وجه كيف وعندنا ان العبد غير
خالق للفعل الذي تعلقت به قدرته وانما هذا الفعل
مختص بارادة خالقه الذي قدره وخصصه فاذا التخصيص
انما يدل على موثر خصص الفعل واوجده فاذا كان العبد

عندنا غير موجد لفعله ولا مخصص له كيف يصح الاستدلال
بتخصيصه على ارادة غير فاعله فالتحقيق فى الاستدلال
الاعراض عن الشاهد صفحا وذكر الدلالة مجردة عن
النسبة الينا كما قررناه والدلالة مستمرة على الجماد
ولا يخرجه منها قوله ان معنى المريد انه غير مغلوب
ولا مستكره فان نفى الغلبة لا تعلق لها بالافعال
واختصاص الفعل يدل على صفة الاختيار وتخصص
والافعال باختصاص يدل على كونها مرادة فاين هذا
من نفى نقيضه عن ذات الفاعل ثم معقولية الغلبة
والاستكراه تحقق فى الجماد وان كان ثبوت الغلبة
والاستكراه فيه مستحيلة الا ان المستحيل واجب النفى
فالنفى محقق بجهة الوجوب ولهذا الزمه صاحب الكتاب
ان تكون ذات البارى مرادة له من حيث انه غير مغلوب
ولا مستكره عليها ثم العلة والطبيعة ليست مغلوبة ولا
مستكرهة على ما تقتضيه فيلزم ان تكون موثرة مريدة
فان الغلبة والاستكراه لفظ يشعر بالالجا وما تقتضى لذاته
او لقوة فى ذاته لم يلجئه الى فعل شى من خارج فصدق
السلب عليه واما الكلام على البصريين من المعتزلة
فاعلم اولا ان كل صفة يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته
بدون تعلقها به فالقول بحدوثها يودى الى التسلسل من حيث
توقف الفعل عليها فلا يحى القايل بحدوثها ان ينفى حلولها
بذات القديم تعالى فان الاستحالة لا تنحصر طريق تحققها
على حادث يقوم به فقلنا على مذاق ذلك لو كانت ارادته
حادثة لتوقف حدوثها على ارادة اخرى وتسلسل اعتذروا
عن ذلك بان قالوا الارادة يراد بها ولا تراد كما ان الشهوة
تتعلق

تتعلق بالمشتهى فيكون مشتهى بها وهى فى نفسها لا تتعلق
بها شهوة اخرى اذ لو تعلقت بها شهوة اخرى لاستدعت
الشهوة شهوة اخرى وتسلسل ويلزم منه امتناع
وجود الشهوة وكذلك القول فى التمنى وحيث وجدت
الشهوة والتمنى يدل على ان الصفة لا تحتاج اذا كانت
متعلقة ان تتعلق بها صفة اخرى من جنسها وهذا
لا يصح اعتذارا فان الدليل الدال على افتقار كل فعل الى
ارادة هو اختصاصه بوقت وزمان وتجرده بعدم
سابقة عدمه وذلك محقق فى الارادة فاذا وجد
الدليل فرضيته فلا يجوز ان تبطل دلالته بوجه ما
فلا معنى للاعتذار عن نقضهم الدلالة ثم طالبهم صاحب
الكتاب بجامع بين الارادة والشهوة واما اقول
حق المستشهد ان يذكر ما الزمناه فى صورة الاعتذار
ويبين عدم لزومه ونحن الزمناه نقض الدلالة ولم
يبين ان ما لاجله كان المشتهى مشتهى موجود فى الشهوة
ولا نشتهى كما بينا ان ما لاجله كان الحادث مرادا موجود
فى الارادة فلم يستويا ثم نقول الحادث المخصص يجب
ان يراد وليس المشتهى مما يجب ان يشتهى وكل امر ثبت
على حكم الجواز لا على حكم الوجوب لم يلزم ثبوته
فى كل جنس اذ الجائز يصح انتفاؤه بخلاف ما وجب فيجب
اطراده وان اراد الخصم ان الشهوة لا يجوز ان يشتهى
فممنوع والثابت للمشتهى كونه مشتهى على وجه الجواز
والجواز ثابت فى الشهوة ثم ان قال الخصم يمتنع ان
تكون الارادة مرادة وكذلك يمتنع ان يكون الشهوة

مشتهاة فطرد ذلك فى كل الصفات فيلزمه ان يمنع كون
العلوم معلومة كما الزمه صاحب الكتاب وكيف يستقيم
من الخصم ان يقول الارادة يمتنع ان تراد فارادتنا
الحادثة يجوز ان تكون ضرورية فتكون مرادة للبارى
تعالى فلم يكن كونها ارادة مما ينافى ان تراد وعلى الجملة
قوله الارادة لا تراد ممنوع فى نفسه مستعمل فى عذر عن
امر لا يصح الاعتذار عنه بعد وروده فلم يكن له حاصل
ثم الزمهم صاحب الكتاب قيام الحوادث بذاته من حيث
قالوا انه مريد بارادة حادثة ولا فرق بين تجرد الاحوال
الموجبة عن المعانى على الذات وبين تجرد المعانى الموجبة
لها والزمهم ان يكون مريدا لنفسه كما قالوا هو عالم لنفسه
فقالوا لو كان مريدا لنفسه لعم فاخذ يورد عليهم منع ان
العموم انما يثبت باعتبار كونه صفة نفسية وهذا
القول وهو ان كل ما ثبت للنفس يعم يحتاج الى مقدمة اخرى
وهو قول القايل لا يصح العموم فى المرادات وهذه المقدمة
فيها نزاع ولم يذكرها ولم ينازعهم فيها والتنبيه
لها متعين والزامهم القادرية واضح كما ذكره والله اعلم

الفصل الثالث فى اثبات كونه سميعا بصيرا وهذا
الفصل يستدعى مقدمة فى بيان معنى السمع والبصر
فمنها يعرف ماخذ اهل الحق وما اخذ النفاة من المعتزلة
السمع والبصر ادراكان وهما معنيان لا يشترط فى
ثبوتهما بنية ولا محل مخصوص عند اهل الحق واختلف
اصحابنا فى ان هذين المعنيين من جنس العلوم او هما

معنيان

معنيان مخالفان للعلم موافقان له فى التعلق بالمتعلق على
ما هو به فمنهم من صار الى انهما من جنس العلوم الا ان
كل واحد منهما علم متعلق بالموجود فاذا خلق فى العين
سمى روية وابصارا واذا خلق فى الاذن يسمى سمعا واذا
خلق فى القلب يسمى علما ومن اصحابنا من قال هما معنيان
مخالفان لجنس العلوم ولهذا انا اذا راينا شيا ثم غمضنا
اجفاننا فنفقد حالة الادراك ولا نفقد حالة العلم قول
على انه امر مفقد للعلوم عند التغميض فلا ولين ان
ينفصلوا عن ذلك بانا عند التغميض نفقد العلم من العين
ونجده فى القلب والتفرقة بين الحالتين ايلة الى ذلك
وهذا الذى ذكروه لا يستمر لهم فى السمع فانه مع ذهوله
نجد احساسا فى سمع الصوت ولا يدرك على ما هو عليه
ثم ينفصل له فيعلمه ونجد فرقا بين ان يدرك السر
وبين ان لا يدرك الا بدفع الصوت فالصوت والعلم
حاصل فى الطرفين ولهم ان ينفصلوا عن ذلك بان الله
اجرى عادة ان يخلق فى الاذن تارة جملة وتارة
مفصلا يتعلق بكل صوت وتارة يتعلق بالصوت المرتفع
وعلى الجملة البحث فى الوجدانيات الضروريات لا يزيد
الا غموضا هذا مذهب اهل الحق واختلافهم اما
المعتزلة فاختلفوا فى ذلك فمنهم من قال هذان المعنيان
يشترط فيهما بنية مخصوصة ويشترط فى الروية
اتصال اشعة بالمرئى منفصلة من العين وهو
مستحيل فى حق من تفرد عن مشابهة الاجرام فلهذا

احالوا هذين المعنيين عليه واما الجبائى وابنه فقد
ذهبا الى ان السمع والبصر شاهدا وغايبا هو الحى
الذى لا افة به وذهب قدماء المعتزلة الى ان السمع
والبصر ادراكان شاهدا والبارى تعالى سميع لنفسه
بصير لنفسه كما قالوا عالم لنفسه قادر لنفسه هكذا
نقل والذى يظهر لى انهم كلهم يابون السمع والبصر فى
حق الله تعالى وانما اختلافهم فى تاويل ما ورد فى الشرع
لانهم صدمتهم الايات الواردة فى الكتاب العزيز
دالة على السمع والبصر فشرعوا فى التحيل فى التاويل
فاما من صار الى انهما ادراكان مشروط فى ثبوتهما البنية
وانفصال الاشعة فسياتى الكلام عليهم فى كتاب
الادراكات ان شاء الله تعالى واما من زعم ان المدرك شاهدا
هو الحى الذى لا افة به لو اورد عليه ان العالم هو الحى
الذى لا افة به لم يجد ملجأ الا انا نجد معنى له تعلق
بالمعلوم فكذلك نحن نجد معنى يتعلق بالمرئى ومعنى
يتعلق بالمسموع ونفى الافة لا تعلق له الا بالمحل الذى
نفى عنه فالحيوة ليست من الصفات المتعلقة ولا بد من
ثبوت صفة متعلقة فانا لا نشك فى ذلك كما لا نشك فى
جميع الوجدانيات فبطل القول بان المدرك هو الحى الذى
لا افة به ثم نفى كل افة لا نعتبره فلا بد من ان يقول
بنفى الافة عن محل الادراك وقد توجد افة فى محل
الادراك ويكون مدركا فلا بد ان يقول افة تنافى الادراك
فاثبت الادراك معنى من حيث نفاه حيث اثبت
له المنافاة اما الكعبى واتباعه فقد اثبتوا الادراك
حقيقة شاهدا ونفوه غايبا وقالوا اذا وصف البارى
تعالى

تعالى نفسه بكونه سميعا بصيرا فمعناه انه عالم بالمسموعات
والمبصرات واذا فهمت هذه المقدمة عرفت ماخذ
الخلاف فى المسئلة اما دليل اصحابنا على كونه سميعا
بصيرا فقد تمسكوا بطرق منها ما ذكر صاحب الكتاب
ان كل حى يصح منه الادراك وقد دلت الافعال على
كونه حيا فيجب ان يصح منه الادراك واذا صح منه
فلو لم يتصف به لم يخل عنه او عن ضده لان كل قابل
للشئ لا يخلو عنه او عن ضده ولا يصح الاتصاف
بضده لانه نقص فهذه مقدمات لا بد من بيانها
على هذه الطريقة ومن الحذاق من لم يلتزم فى هذه
الطريقة الا اثبات ان كل حى يصح منه الادراك فاذا
ثبت له قال ما يصح عليه وجب له لانه لا يتصف
بالجايز فلنشرع فى النمط الاول لانه طريقة صاحب
الكتاب اما المقدمة الاولى وهو ان كل حى يصح منه
السمع والبصر فقد فسر ذلك صاحب الكتاب
بان الحيوة مصححة بدلالة السبر والبحث اذ لو قدر غير
الحيوة مصححة لبطل التقدير وقد شرطنا على انفسنا
تحرير ادلته فلنحرر الدليل على هذه المقدمة فنقول
الدليل على ان كل حى يصح منه الادراك ان هذا الحكم لا
بد له من مصحح ومصححه لا يخلو اما ان يكون الحيوة
او ما لازم الحيوة وعلى كلا التقديرين يلزم منه ان
كل حى يصح منه الادراك تقريرا القضية الاولى
هى ان صحة الادراك قد امتنعت على الجماد والموتى

مع تماثل الجواهر وما استغنى عن المصحح فهو من صفات
النفس وصفات النفس لا تختلف فيها الجواهر المتماثلة
وبيان ان المصحح الحيوة او صفة تلازم الحيوة ان المصحح
ان كان غير الحيوة فهو اما مثلها او خلافها ومثل الحيوة
حياة وما وجب لاحد المثلين وجب للاخر فاذا كان
فاذا كان احد المثلين مصححا وجب ان يكون الاخر مصححا
وان كان خلافا فهو اما ضدا او غير ضد فان كان
ضدا فلا يجتمع مع الحيوة ويلزم ان لا يصح من الحي
الادراك وان كان غير ضد فاما ان يلازم وجود
الحيوة وجوده او لا فان لم يلازم صح وجوده بدون
الحيوة فيكون الميت مدركا وهو محال وان لازم وجوده
وجود الحيوة فيلزم من وجود الحيوة وجود المصحح
فيلزم ان كل حي يصح منه الادراك ضرورة ملازمته
للحيوة هذا تحرير كلامه في هذه المقدمة وبيان
ان القابل للشئ لا يخلو عنه او عن مثله او ضده ما
تقدم وبيان ان ضد هاتين الصفتين نقص ان السمع
والبصر كمال وفي تفويته الكمال نقص واستحالة النقص
عليه لان العقل لا يقضي بوجوبه عليه ولا يصح وصفه
بغير واجب وقد اسند نفي النقائص الى السمع واعتمد
من الادلة السمعية على الاجماع واعلم انا نريد صحة
الاستدلال على كونه سميعا بصيرا بالسمع فاذا جاز
اخذ القاعدة مع السمع جاز ان يستند بعض اركانها
الى السمع هذا تمام طريقته وقد اورد على نفسه سؤالا
غير متعلق بالمسئلة وهو توجه الطلبة على هذه
الطريقة

٥

الطريقة لو استدل بها على اثبات الكلام وهو
ان تمام الطريقة موقوف على نفي النقايص وانتفاؤها
بالدليل السمعي وهو موقوف على اثبات الكلام
فيتوقف الكلام على ما يتوقف على الكلام
واجاب عنه بمنع توقف الادلة السمعية على
الكلام بل على صدق الرسول عليه السلام
وصدق الرسول يعرف بالمعجزة وقد قرر ذلك
احسن تقرير وقد استدل بعض اصحابنا على كونه
سميعا بصيرا بان كل موجود يجوز ان يرى ويستحيل
من المحدثين رؤية الموانع من الادراكات فلو لم يكن
الباري تعالى يرى لاستحال ما علم جوازه والمختار
عندنا الاستدلال بالسمع وقد اشرنا الى ذلك
في غير هذا الكتاب **الفصل** الرابع في صحة
قيام الادراكات الباقية من الادراكات من الناس
من يمنع ذلك باعتبار اشتراط الاتصال المحسوس
في هذه الادراكات ومنهم من جوز ذلك ورأى
ان الاتصال بالمحسوس ليس بشرط ولا خلاف ان
لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح ان يطلق عليه
والادراك امر وراء الشم والذوق واللمس واما انا
فلا اثبت ذلك لان طريقتي في اثبات السمع والبصر
انما هو السمع ولم يقم دليل سمعي على ما سوى ذلك
والاصحاب يطردون الطريقة التي ذكرها صاحب
الكتاب في بقية الادراكات **الفصل الخامس**
في كونه باقيا **قال** الباري تعالى باق ولنا في ذلك
طريقان احدهما ان الافتقار وجب استنادها

الى واجب الوجود بذاته وما وجب بذاته ليستحيل عدمه
والمعنى بكونه باقيا انه لا يطرأ على وجوده عدم الطريق
الثانى فى ان طريان العدم عليه بغير سبب محال وصدور
النفى عن سبب محال وسيأتى بسط ذلك **قال** حق
هذا ان يذكر فى جملة صفات النفس فان الصحيح عندنا
انه باق لنفسه **قلت** عدكونه باقيا من الصفات
النفسية لا نرتضاه وليس البقا عندى الا استمرار
الوجود ونثبته فى حقه على وجه يمتنع العدم عليه
وسيأتى لك فى ذلك مزيد ايضاح **باب فى**
القول فى اثبات العلم بالصفات عنى بقوله
الصفات انفس المعانى وقد قلنا لك ان الصفات
على قول مثبتى الاحوال ثلثة نفسية ومعنوية ومعنى
وقد زعم انه تكلم على النفسية ثم تكلم على المعنوية
والآن انما يتكلم على المعنى وانما قدم المعنوية على المعنى
لان الخصوم فيها هم الفلاسفة والقول بثبوت احكام
المعانى فرع ثبوت الصانع المختار والفلاسفة يمنعون
من اثبات صفته للبارى ترجع الى اثبات معنى او
حال او وجه واعتبار ويرون ان كل ذلك يوجب
التكثر وهو ينافى الوحدة الواجبة لواجب الوجود
والبارى تعالى عندهم لا يخلو اوصافه اما ان ترجع
الى سلب او اضافة او قضية مركبة من سلب واضافة
وما سوى ذلك من الاتصاف لا يمكن ان يضاف اليه
وقد يطلقون ان البارى عالم فيفهم المسلمون انهم
اثبتوا

كنا ص

اثبتوا صفة اثبات وهم ملبسون واذا روجعوا فى
معنى كونه عالما قالوا لانه يعقل ذاته قيل وما معنى
تعقله لذاته قالوا عقليته لذاته ترجع الى تجرده عن
المادة والتجرد عن المادة لا تعلق له بمعلوم ولا نسبة
له الا لما تجرد عنها فلم يكن فى هذا الكلام الا التلبيس
وتلقيب هذا السلب بالعلم واذا اثبت الصانع المختار
شهدت الافعال على كونه حيا عالما قادرا وبطل مذهبهم
ونذكر بعض شبههم اذا ذكرنا شبه المعتزلة ان شاء
الله تعالى وقد اضطربت المعتزلة بعد اتفاقهم على
نفى المعانى من الذات الازلية فمثبتو الاحوال ردوها
الى احوال ونفاة الاحوال ردوها الى وجه واعتبار
واما الارادة فقد سبق ذكر اختلافهم فيها وقد اختلفوا
فى التعبير من مذهبهم فمنهم من قال انه حى عالم قادر
لنفسه ومنهم من فر عن هذه العبارة وقال انه حى
عالم قادر لنفسه والذى يظهر لى من كراهية العبارة
الاولى انه خشى ان يدل اللفظ الاول على انها حال زائدة
وهو على زعمه مشعر بالتغاير الذى فر وا منه فى اثبات
الصفات وفر الاول عن اللفظ الثانى لما فيه من الاشعار
بالتعليل ومنهم من ترك اللفظين وقال حى عالم قادر
ولا اقول لنفسه ولا بنفسه وذهب ابن الجبائى الى ان
البارى تعالى اخص وصف يوجب كونه حيا عالما قادرا
وخالف المعتزلة فى امرين احدهما تعليل هذه الاحكام
وهى واجبة والثانى ان اخص وصف البارى القدم
وهو ادعى ان اخص وصف البارى تعالى امر وراء كونه
قديما وخالفه اهل الحق فى اثبات العلة حالا وفى

تعليل احكام متعددة بعلة واحدة قال ونحن نرى ان
نقدم على الحجاج فصلين احدهما فى اثبات الاحوال
والثانى فى تعليل الواجب وانما راى ذلك لان اختيار
طريق الجمع والتعليل يستدعى ثبوت الاحوال فان الوجود
لا يعلل والسلب لا يعلل فلو تعليل الا على القول بثبوت
الاحوال عند المحققين فاستدعى التعليل ثبوت الحال
وقد تمسك به فقدم القول فيها والمعتزلة يرون ان
الوجوب ينافى التعليل فاذا سلك مسلك التعليل احتاج
الى بيان عدم المنافاة فصل فى اثبات الاحوال قال
الحال صفة لموجود لا يتصف بالوجود آه قلت اعلم
ايها الطالب لدرك الحقايق ان الحال لا يمكن ان تحد بحد
حقيقى لان الحد الحقيقى لابد فيه من ذكر خاصية المحدود
التى بها قوامه وذلك محال فى الحال اذ لو كان لها خاصية
لادى الى اثبات الحال للحال وهو محال وقد يورد على هذا
السؤال فيقال قد قسمتموها ويلزمكم فى التقسيم ما يلزمكم
فى التحديد اذ التقسيم لابد فيه من فصل احد القسمين
بما لا يثبت للآخر وفيه اثبات الحال للحال والجواب عن
هذا انما يلزم فى قسمة التنويع فانه ينفصل كل قسم عن
الآخر بفصل هو من الصفات النفسية اما هذه القسمة
فليست كذلك فان كون احد الحالين معللة امر اضافى
ومعناه حدودها عن العلة او ملازمتها لها والقسم الآخر
انفصل بسلب الاضافة والاضافة ليست صفة اذ لا
يصح ان تكون صفة لاحدهما لانها معقول لا تعقل الا
بالقياس الى امرين ولا تكون صفة لهما لامتناع قيام

صفة

صفة واحدة بموصوفين ولما قسم الحال الى معللة وغير
معللة ضرب لكل واحد من القسمين مثالا لقصد الايضاح
والبيان ومدار النظر فى المسئلة ينبنى على البحث فى العموم
والخصوص فانا نجد السواد والبياض لونين فقد اشتركا
فى اللونية وهما مختلفان بالسوادية والبياضية وما به
الاشتراك لابد وان يكون مغايرا لمفهوم ما به الافتراق
فهنا اضطرب الناس على ثلث فرق ففرقة صاروا
الى ان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ ولا عموم ولا
خصوص فى المعانى فمعنى العموم على راى هؤلاء استعداد
اللفظ لان يدخل تحت مسميات والخصوص قصور دلالة
اللفظ على المعنى الواحد واختصاص ذلك اللفظ به
وفرقة اخرى ابوا رد هذه الامور الى الالفاظ وقالوا
اللونية صفة والسوادية صفة فللعرض المسمى سوادا
صفتان لونية وسوادية وفرقة ثالثة من المتكلمين
ردوا ذلك الى وجوه واعتبارات وامتنعوا من القول بانها
صفات لموصوفات وربما قالوا الاعتبارات جزء الحقيقة
وقالت الفلاسفة هى امور عقلية ذهنية لا وجود لها
فى خارج الذهن وقالوا المطلقات لا وجود لها فى الاعيان ن
وانما توجد فى الاذهان هذا تمام القول فى نقل المذاهب
ونحن الآن نورد كل حجة فريق ونتكلم عليها ويلوح لك الحق
فى هذه المسئلة فى هذه المباحثة والله المستعان وعليه
التكلان قال صاحب الكتاب مقررا لما اختاره فى
هذا الكتاب من القول بثبوت الاحوال وان كان فى غير
هذا الكتاب مصرحا بانتفائها من علم وجود جوهر
ولم يعلم تحيزه ثم استبان له انه متحيز فقد استجد علما

متعلقا بمعلوم ويسوغ تقدير العلم بالوجود كون العلم بالتحيز آه قلت لا سبيل الى انكار العلم بوجه من وجوه الشئ الواحد والجهل بوجه آخر من وجوهه فانه لو اخبر الصادق ان الله خلق الآن موجودا فيعلم انه موجود ثم يشك انه متحيز والمعلوم لا يمكن ان يشك فيه واذا كان العلم بالمعلوم الواحد لا يجامعه وجوه الشك فيه وقد جامع العلم بالوجود الشك في التحيز دل على تعدد المفهومين منهما وكذلك قد يرى الانسان من بعيد شيئا فيعلم انه ذو لون ويشك في كونه سوادا او بياضا فيعلم اللونية ويشك في السوادية ومن رد ذلك الى العبارة المحضة تعذرت عليه الحدود والبراهين ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية واندراج خاص تحت عمومها بناء على وجود امر عام حكم عليه وفي ذلك رد المعقولات ودخول في جمود الظاهرية والوقوف مع اللفظ والاعراض عن المعنى كيف ولو قدر دروس العبارات وذهاب اللغات لاستقلت العقول بادراك التماثل في المتماثلات والاختلاف في المختلفات من الاحكام ومعرفة ما تشترك فيه المختلفات من الاحكام وما تفترق فيه وان ما به الافتراق ليس ما به الاشتراك هذا تمام تقرير طريقته وقد بسطناها واوضحناها واعلم بعد ذلك ان دليله غير منتج لما ادعاه اذ الدليل المذكور اقتضى ذكره زائدا ولم يلزم من اثبات كونه معلوما زائدا ان يكون ذلك المعلوم الزائد صفة وقوله ان التعرض للوجوه والاعتبارات اثبات الاحوال غير سديد فان القائل بالوجوه والاعتبارات لا يقول بانها صفات وقد رسم الحال التي ادعاها بانها صفة لموجود اليس قد يعلم الانسان

وجود

وجود شئ ثم يشك في اضافته ونسبته اليه ويلزم ان تكون الاضافة معلوما زائدا ولا يلزم ان يكون ذلك المعلوم الزائد حالا هو صفة وقد يعلم الانسان نفي معلوم عن معلوم وهو معلوم زائد على وجوده ولا يكون ذلك صفة لوجوده ثم القول بصفة عامة فيه توسع في القول فان صفة واحدة لموصوفات متعددة تمتنع اذ الواحد لا يختص بمحلين نعم معنى عموم الصفة ان تقوم بكل ذات صفة معقوليتها كمعقولية كل صفة قامت بغيرها فتسمى هذه صفة عموم واذا كانت الصفة لا توجد في الذات التي وجدت فيها الصفة المساوية في المعقولية سميت صفة خاصة فهذا الذي يمكن في تفهيم ذلك الا انه اذا قيل ان هذا المفهوم صفة فيقال هذه الصفة ثبوت مطلق او ثبوت مخصوص والقول بثبوت مطلق محال ويلزم عليه ان لا يختلف معقولية الحال ويكون معقولية العالمية والقا دريه والسوادية والبياضية معقول واحد متساو في الفهم لان الكل ثبوت مطلق ومعقولية الثبوت بما هو ثبوت واحد وان اختلفت الاحوال وتمايزت بامر زائد على معقولية الثبوت وفيه اثبات الحال للحال وتلك الحال الثابتة للاحوال ايضا ثبوت مطلق فلا يستقل او ثبوت مخصوص والثبوت المخصوص يلزم منه ثبوت احوال اخر للحال الثابتة للحال ويتسلسل ذلك وهو محال فاذا مطلق التمايز في المفهومية لم يلزم منه ثبوت الصفة وهو الذي رسم به الحال وقد يقول القائل ان كل حقيقة تركبت من اجزاء في العقل لا يصح ان يكون ما منه تركبت صفة اذ الصفة تستدعي ان يكون زائدة على الموصوف وجزء الحقيقة

لايكون صفة واما قول الفلاسفة انها موجودات فى الاذهان
غير موجودة فى الاعيان فان عنى هذا القايل بهذا
الكلام ان العقل يفهم ثبوت ما لا ثبوت له فى نفسه
فقد سمى الجهل عقلا اذ تعلق الشىء على خلاف ما هو به
وهو حقيقة فى الجهل ومعلوم ان العقل لا يقترح معقولا
وانما يدرك معقولا على ما هو به وان اراد ان المعقول
من الوجوه ليس يرجع الى ذوات عديدة فسلم لنا ان
الشىء قد ينسب اليه نسب عديدة وتضاف اليه اضافات
كثيرة ولا يتكثر بتكثر الاضافات الحاصلة له ولا يصح ان
يقال ان النسب والاضافات فى الذهن خاصة اذ الذهن
لا يخترع شيئا ولا يلزم من كون الشىء معقولا مفهوما
ان يكون ذات ولا صفة لذات واما ما يذكر من التهويل
من انها ليست موجودة ولا معدومة فهو لازم فى الاعتبار
والنسب والاضافات ثم قول القايل ممن يثبت الاحوال
ليست معلومة ولا مجهولة كلام متناقض فى نفسه فان
قيام الدليل على ما لا سبيل الى علمه محال وحق المدلول ان
يكون مفرداته فى الدليل ليكون الوسط جامعا بينهما فعند
حذفه يلتقيان الا ان يريد انها لا تعلم على حيالها وليست
مجهولة لما علمت مع غيرها وقد تكلم المتكلمون على كون الحال
تعلم على حيالها وقالوا انا نعلم ثبوت الحال بعد العلم
بالذات وتحقق العلم بها مغاير للعلم بالذات **واجيب**
عن ذلك بان لولا تقدم العلم بذى الحال لم يصح ان تعلم
الحال فان قيل ما ذكره صاحب الكتاب نص تعرض للكلام
فى الاحوال النفسية وقد قسم الاحوال الى معللة وغير معللة
فما بالكم واياه لم تخوضوا فى الكلام على المعللة وهى من
صور مسئلة النزاع **فنقول** انما سكت عن الاحوال المعللة
لان

لان دليله يطرد فيها وذلك ان دليله ان صحة العلم باحد
امرين مع الشك فى الاخر يدل على التغاير فى المفهومية
والمعلومية وهذا يطرد فى الاحوال المعللة فان العلم
بالعالمية والقادرية والمتحركة يثبت ضرورة وبالدليل
الدال على اثبات الاعراض يستدل على اثبات المعانى الموجبة
لها فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحركا او عالما هو
عين قيام الحركة لما صح ان يعلم ذلك بالضرورة ويعلم
ثبوت المعنى بالدليل ولما تصور ان ينكر نفاة الاعراض
وجودها مع اعترافهم بثبوت هذه الاحكام الجواهر
هذا دليل على اثبات الاحوال المعللة ويرد عليه ان
المعلوم نسبة بين الذات وبين المعلوم ثم الدليل على
ثبوت حكم وصفة هى موجبة للمعنى القايم بمحل الحكم
قوله بعد فراغه من الكلام على الحال اعلم ان اثبات
الصفات لا يتلقى الا من قياس الغايب على الشاهد يريد
به انه اذا ثبتت الاحوال فدلالة النقل على كون الفاعل
عالما لا يلزم منه ثبوت علم يوجب العالمية الا باعتبار
الغايب بالشاهد وهو قد منع قياس الغايب على الشاهد
فى غير كتابه هذا بناء على نفى الاحوال ولا شك ان من
نفى الاحوال اذا قام له الدليل على كونه عالما فهو معنى ثبوت
العلم له على مساق **قوله** وقد تعرض الامام لرد قياس
الغايب على الشاهد على قول مثبتى الاحوال **فنقول** العلة
والدليل اذا اجتمعا فى الغايب اغنيا عن ذكر الشاهد
باعتبار ان الدليل يدل باعتبار معقوليته والعلة توجب
لنفسها وهذا مندفع ومردود عليه من حيث ان الدليل
قد يختص بالشاهد وكذلك دليل التعليل فيحتاج الى الشاهد

لذلك وعدم دليل التعليل في الغايب لايلزم منه نفي
التعليل اذ الدليل لايلزم عكسه كما سننبه عليه ان شاء
الله تعالى **قال** والجمع بين الغايب والشاهد بغير
جامع تحكم ملجي الى الدهر والتشبيه والتعطيل فلا
بد من جامع والجوامع اربعة الجمع بالدليل والعلة والحقيقة
والشرط ومثل الجميع **قلت** تحرير هذه القسمة ان الجمع
اما ان يشتمل على حقيقة واحدة او اكثر فان لم يذكر في
الجمع الا حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة ومعناه دخول
الغايب والشاهد تحت معقول واحد فان ذكر في الجمع
اكثر من حقيقة واحدة فلا بد ان يتلازم الحقيقتان
اولا وعدم التلازم يمنع من الاستدلال لجواز ثبوت
احدهما بدون الاخر والتلازم اما ان يكون وجود احدهما
يلازم وجود الاخر ام لا فان لم يلازم وجود احدهما
وجود الاخر فاما ان يلازم عدمه عدمه ام لا فان لازم
العدم العدم فهو الشرط وان لازم وجود احدهما
وجود الاخر فاما ان يلازم عدمه عدمه اولا فان لازم
عدمه عدمه فهي العلة اذ تلازم العلة في طرفي الوجود
والعدم وان لم يلازم عدمه عدمه مع ما ثبت من لزوم
وجوده لوجوده فهو الدليل وقد مثل ذلك بامثلة حسنة
الا ان تمثيل الجمع بالحقيقة بقوله حقيقة العالم من قام
العلم انما يصح على القول بنفي الاحوال وقد فرع على القول
باثباتها فلا يليق بسياق كلامه هذا التمثيل وذكر
بعد ذلك فصلا ثانيا في منع تعليل الواجب وقد اختلف
اصحابنا في معنى تعليل هذه الاحوال ولنذكر ما ذكروه
في الشاهد اولا وقد اختلفوا اذا خلق الله في ذات

الجوهر

الجوهر علما ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية هل الصانع
تعالى وهل المعنى والحال اللازمة له او فعل المعنى والمعنى
هو الذي افاد ثبوت الحال فذهب بعضهم الى ان المعنى
والحال معقولان ومعنى التعليل عنده هذا ثبوت
التلازم بينهما في طرفي النفي والاثبات فقط ومن
المتكلمين من قال الفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب
الحال ولم يفعل الفاعل الحال اصلا فاما من قال بان
معنى التعليل التلازم فلا اشكال عليه لان ثبوت
التلازم وكون كل واحد منهما لا يفارق الاخر لا ينافي
الوجوب وانما ينافي الوجوب التعليل عند القايل بمنع
تعليله من حيث ان الواجب لا يصح ان يستفاد من
غيره لان ما كان ثبوته من غيره فله العدم باعتبار
ذاته بمعنى انه لو خلي وذاته لم يكن الا معدوما وهو
حقيقة الممكن والامكان ينافي الوجوب لا محالة فمن
قال بان التعليل معناه التلازم فيقول قد يتلازم
الممكنان وقد يتلازم الواجبان ولا منافاة ومن
قال بان المعنى موجب قال الحكم لا يجب الا باعتبار
وجوب معناه فاذا قلنا لا يعقل متميزا الا باعتباره فلا
يثبت فيه اختلاف ولا تماثل باعتبار معقوليته
وانما يثبت ذلك باعتبار معناه الموجب له فكيف ينفي
ما باعتباره وجب **واما** كلام الخصم في قوله في الشاهد
انما علل لجوازه والجواز منتف فعنيه الزام عكس الدليل
وابطال عكس العلة وهذا عكس ما يجب وخرج عن
الكلام في طرف الحكم الواجب القول في وجود

الواجب فانا نحكم بالوجوب على معقوليته من حيث هو
هذا الوجود فاستغنى عن مقتضى لوجوبه بخلاف الحال
فانه لا يثبت لها باعتبار معقوليتها شئ كيف وهم
يقولون لا نعلم على حيالها فكيف يحكمون عليها بالوجوب
والحكم يستدعي عقليته مورده قال صاحب الكتاب
لم يثبت استغناء واجب الوجود عن المقتضى لوجوبه
وانما ثبت ذلك باعتبار نفى الاولية عنه وهذا لا
يجيء فان الحكم ايضا في الغايب قد انتفت الاولية
عنه فيمتنع استناده الى مقتضى من حيث انتفت الاولية
عنه واعلم ان الوجوب باعتبار معقولية الواجب
من لازمه القدم والبقاء اذ الوجوب نفى قبول الانتفاء
وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء له سابقا ولا لاحقا وفى
ذلك تحقق قدمه وبقائه فلا افتقار للواجب الى المقتضى
على هذا الاصل الا ان يرد التعليل الى التلازم كما ذكر
الاولون قوله لا يصح تعليل الوجود الجايز مع جوازه
فيقال له لا يلزم من تعليل الحكم الجايز تعليل الوجود
الجايز فان معقولية الوجود والحال مختلفان نعم يلزم
ذلك المعتزلة اذ قالوا ان الوجود حال فمعقولية الجواز
فيه كمعقولية الجواز في ساير الاحوال فيقال لهم لم خص
بالتعليل بعض الاحوال الجايزة كون باقيها قوله بعد ذلك
لا سبيل الى منع تعليل الواجب واذا قيل به فهو منتقض
طردا وعكسا آه قلت قد سبق التنبيه على انه لا يلزم
من تعليل الحكم الجايز الا ان يورد بطريق الالزام على
المعتزلي اذ قال ان وجود الجوهر حال زايد على ذاته وهو

الذى

الذى اشار اليه في الجواب عن عذرهم عن الالزام وقوله ان
قولهم بتعليل الواجب بوجوبه يبطل باشياء منها ان كون
العالم عالما معلل في الشاهد وهو حاله ثبوت الحكم واجب
فيقال له المراد بالوجوب ما لا يقبل الانتفاء وما صح انتفاؤه
خرج عن كونه واجبا وترجح احد طرفي الجايز لا يلزم منه
وجوبه فانه جايز باعتبار صحة العدم وصحة العدم
لا تنتفي بتحقق الوجود كما ان قبول الجوهر للسواد لا ينتفي
بتحقق البياض نعم المستحيل الجمع بين الثبوت والانتفاء
كما يستحيل الجمع بين المتضادين وانما اورد هذا الكلام
الزاما على اصولهم وحقق الالزام بمسئلتين احديهما
خروج الشئ في حال حدوثه عن كونه مقدورا فاذا
قالوا باستغنائه عن الفاعل في حال الحدوث فيلزمهم القول
باستغنائه عن العلة وقد يفرق الخصم بين احكام
العلل وبين احكام الفاعل المختار المسئلة الثانية
ان الصفات التابعة للحدوث لا تقع بمقتضى عندهم
لوجوبها عند الحدوث وليست واجبة باعتبار معقوليتها
بل باعتبار تحقق لازمها وهو الوجود فيلزمهم هذا في كل
ما وجب في حاله باعتبار الغير ثم قد عللوا التماثل
وهو واجب في كل مثلين فلم يستقم منهم القول بمنع تعليل بمنع ح
الواجب ثم الزمهم ما سلموه من اطراد الشرط شاهدا
وغائبا وهذا لازم اذا فرعنا على القول بان معنى التعليل
التلازم فلا فرق بينه وبين الشرط الا ان الشرط يلازم
من احد الطرفين والعلة تلازم من طرفي الوجود والعدم
اما اذا قيل ان معنى التعليل افادة المعلول فيظهر الفرق
بين العلة والشرط ولا يتحقق الالزام ثم خاض بعد

ذلك فى الحجاج هذا انقضى الكلام على هذين الفصلين
واحتج بطرق الطريقة الاولى قال قد سلمتم ان كون العالم
عالما حكم ثابت للذات وكونه مريدا حكم ثابت للذات وانهما
معللان شاهدا فلو جاز ان يكون احدهما للنفس غائبا
وهو كونه عالما للزم ذلك فى الارادة وهو كونه مريدا ٭
وتقرير اللزوم انه كونه مريدا لما علل شاهدا وحكم العلة
ان تنعكس فاذا اوجب العكس ثم وجب العكس ههنا
اذ معقولية التعليل ولزوم العكس فى الكل واحد ثم
قال صاحب الكتاب يتضح هذا بالسبر والتقسيم
فنقول امتناع ثبوت كونه مريدا لنفسه لا يخلو اما ان يكون
مستندا الى وجوب تعليل الحكم غائبا فذلك مطرد فى
كونه عالما لان جهة الوجوب ثبوت التعليل شاهدا والعلة
لازمة العكس واما ان يستند الى ما ذكروه وهذوا به من
انه لو كان مريدا لنفسه لعم وقد اوضحنا بطلان ذلك
عند الكلام فى الارادة وهذا الكلام انما يرد على
من يسلم من المعتزلة ان البارى تعالى مريد بارادة اما
من زعم منهم انه ليس بمريد او انه مريد لنفسه وفسر
ذلك بانه غير مغلوب ولا مستكره فلا يتوجه عليه
هذا الالزام فان كونه مريدا عنده ليس بحكم اصلا فلا
يتوجه عليه هذا السؤال ولمن قال منهم انه مريد
بارادة ابدا قسم ثالث فان القسمة غير حاصرة ٭
وذلك انه يقول امتنع كونه مريدا لنفسه من حيث لم
يجب الحكم بكونه مريدا ازلا فانهم يريدون يحيلون كونه
مريدا ازلا فهذا الحكم عندهم جائز طارد ويمتنع ان
تكون صفات النفس من المتجددات فيعود الكلام الى
امتناع

امتناع تجرد الاحكام على الازلى ويمكن ان يقول الامتناع
لا يعلل اصلا حتى يقال لم امتنع كونه مريدا لنفسه الطريقة
الثانية ان يقول ثبت التعليل للحكم شاهدا فيلزم ان
لا يثبت بدون علته غائبا وتقريره ان معنى التعليل
التلازم وما وجب فى العقل ملازمته للشى استحال ثبوته
بدونه ولو كان الوجوب ثابتا فى اللزوم لجاز ثبوت العلة
دون حكمها لاجل الوجوب وهو باطل ولهم على هذه ٭
الطريقة سؤالان الاول ان التعليل فى الشاهد انما كان
للجواز وقد بينا ان انتفاء الجواز لا يلزم منه نفى التعليل
اذ الجواز دليل التعليل والدليل لا يلزم عكسه السؤال
الثانى ان قالوا عالمية البارى تخالف عالمية الشاهد
فلا يلزم من تعليل الحكم فى الشاهد تعليل ما يخالفه ٭
واجاب عن هذا السؤال بان قال قد ثبت اختلاف العلوم
شاهدا وغائبا والجهة التى من اجلها علت احكامها واحدة
فلاجله علل هذا الحكم مطرد شاهدا وغائبا ثم نقول
ادراك الاختلاف بين الحكمين مع الاعراض عن معانيهما الموجبة
لهما فيه التزام العلم بهما على حيالهما وذلك باطل ولا شك
ان كل مختلفين تميز احدهما عن الآخر فلا بد من اختصاص
احد المختلفين عن الآخر بصفة نفسية وفى ذلك اثبات
الحال للحال وهو محال ثم الزم الشرط وقد صرح بان
التعليل بمعنى التلازم وهذا الذى سبق التنبيه عليه
فالشرط يلازم فى احد الطرفين دون الثانى والعلة
تلازم فى الوجهين قال صاحب الكتاب لما حقق ان
معنى التعليل التلازم والعبارة المتداولة بين ٭

الاصوليين ان تسمية العالم عالما تقتضي علة موجبة
موضوعة للتفاهم والمميز بين ذات وذات قلت هذا
الكلام غير سديد فانه بنى الكلام على اثبات الاحوال
وهذه العبارة التي ذكرها متداولة بين الاصوليين انما
يذكرها نفاة الاحوال واعلم ان الذين نفوا الاحوال
لايمكنهم التعليل لان العلة تستدعي معلولا والوجود لا
يعلل الثاني والعدم لايعلل ولا واسطة وقد ذكر بعض
الاصحاب ثبوت التعليل مع نفي الاحوال فقيل له ما المعلول
فقال تسميته عالما وهذا غلط فان التسمية او لاعبارة
عن اللفظ وهو وجود والوجود لايعلل الثاني ان الالفاظ
لاتدل لذواتها وانما تدل بالوضع والاصطلاح فاي معنى
للتعليل ثم التسمية ترجع الى وجود لفظ دال على المعنى
والوجود لايعلل وربما انفصل بعض الائمة عن هذه
الاسئلة بان قال العلم يوجب لمن قام به استحقاق التسمية
الموضوعة للتفاهم والمميز بين ذات وذات وهذا فاسد
لانه لا يتحقق في العقل ان يسمى وجاز في المعقول ترك هذا
المعنى بغير تسمية والكلام الضعيف كلما تعسف في
تقريره زاد ضعفا فالحق اذا انه لامعنى للتعليل اذا نفيت
الاحوال فاذا استبان ان الوجود لايعلل والعدم لايعلل
ولا واسطة فاذا صاحب الكتاب بنى الامر على اثبات
الاحوال ليتمكن من التعليل ثم في التقرير عدل الى مذهب
مردود فتفرع على القول بنفيها فلم ينتظم الكلام الطريقة
الثالثة وهي عمدة شيخنا ابي الحسن رض قال المتعلق
بالمعلوم علم فالمعلوم اذا كان محاطا به على وجه الكشف
والايضاح للعالم فلابد ان يتعلق به علم وهذا نظر الى
الحقيقة

الحقيقة الا انه صدر الكلام بان الامر مبني على الجمع بين
الشاهد والغائب وهذا يستغني به عن النظر الى الشاهد
بالكلية فان شواهد الافعال ارشدت الى ان الفاعل
لابد ان يكون محيطا بما يفعله والاحاطة بالفعل هي معنى
العلم فاذا دل الفعل على ذلك وحقيقة مدلوله هو العلم
لم تبق حاجة الى النظر في الشاهد فالـ وهذا الزام
على طريق المعتزلة فانهم زعموا ان العلم الحادث اذا تعلق
بمعلوم معين فكل علم تعلق بعين متعلقه فهو مثل له
وبنوا على ذلك علما قديما يتعلق بمتعلق العلم الحادث
لانه لو ثبت لكان مماثلا للعلم الحادث وانما بنوا ذلك
على ان الاشتراك في الاخص يلزم منه التماثل واخص
وصف العلم الحادث تعلقه بالمعلوم على حكم الايضاح
والثقة بالمعلوم وعلى الجملة نحن انما ننكر على المعتزلة
ان قالوا ان الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في
بقية الصفات النفسية على حكم التعليل فاما ان يكون
الاخص وصفا نفسيا يلزم ثبوته بقية الصفات النفسية
لا على حكم التعليل فهذا لا نأباه فمن المحال وجود السواد
دون اللونية فكذلك خاصية العلم فمن المحال وجودها
بدون العلم الا ان هذه الدلالة وان اثبتت العلم فلا تفيد
كونه زائدا على الذات وابو الحسن من نفاة الاحوال واخص
وصف الشيء هو وجوده المفارق لغيره في حقيقته فاذا
لاحد له حقيقة ووجودا امتنع تقرير تلك الحقيقة
والوجود غير تلك الحقيقة ومن اثبت الحال يستدل بهذه
الطريقة فيقول الذات بما هي ذات معقول يشترك فيها
كل ذات وانما تتمايز الذوات بخواصها فما ثبت له خاصية
العلم وجب ان يكون علما اذ لامعنى للعلم الا ذات متميزة

بهذه الخاصية ففي هذا اثبات العلم وكونه زايدا مسئلة اخرى
تتعلق بالقول في مسئلة سواد حلاوة وستاتي ان شاء
الله تعالى شبه نفاة الصفات اما الفلاسفة
فقد نفوا الصفات بالكلية فلم يثبتوا للباري تعالى معنى
ولا حالا ولا وجها واعتبارا بل صفاته ترجع عندهم اما
الى سلب او اضافة او ما هو مركب من سلب واضافة
وانما حملهم على ذلك ان ذلك على زعمهم يلزم منه الكثرة
في واجب الوجود بذاته وهو مناف للوحدة الواجبة له
وتناهوا في ذلك الى ان نفوا ان يكون للباري تعالى ماهية
وراء كونه موجودا فقالوا انه غير ماهية وارادوا
بالانية الوجود قالوا لانه لو كان في حقيقته امر زائد على
الوجود لكان كثرة في واجب الوجود وربما عبروا عن
ذلك بان قالوا اثبات امر زايد على مطلق الوجود يلزم
منه ان يكون ذات واجب الوجود مركبة والتركيب يشعر
بالجواز المناقض للوجوب وهو يفيد عندكم الحدوث وقد
قام الدليل على قدمه هذا كله شبههم في نفس نفي الصفات
المعنوية والنفسية والاعتبارات التي يسمونها الذاتية
ويقولون في نفي صفات المعاني عنه لو كانت ثابتة فاما
ان تكون ذاتية فيلزم التركيب كما في القسم الاول مع انكم
تحيلون ان تتركب حقيقته من ذوات عديدة فنستغني
عن اقامة الدليل على ابطال هذا القسم وان لم تكن ذاتية
فهي عارضة وكل عارض معلل فيلزم تعليل هذه الصفات
اعني صفات المعاني قالوا وانتم ايضا تمنعون تعليل الوجود
ونحن وان جوزناه فهو ممتنع ههنا لمنافاة وجوب الوجود
بالذات فهذا حاصل كلامهم في هذا الباب والجواب عن
كلامهم ان نقول اما اثباتكم وجودا مطلقا وزعمكم انه

هو

هو حقيقة واجب الوجود فنقول اولا معقولية الوجود
بما هو وجود والذات بما هي ذات اما ان يتساويا في
المعقولية بالنسبة الى الذوات كلها او لا فان تساوت
وقد ثبت الاختلاف بين الواجب والجايز في الاحكام
العقلية فواجب الوجود مخالف بما لا يحصل به المخالفة
والمخالفة مما تقع به المشاركة محال في العقل فان كل حكم
ثبت لواجب الوجود يكون باعتبار امر وقعت الشركة
بينه وبين جايز الوجود وان لم يكن معقول الوجود
متساويا فلم نفهم معنى الوجود الثابت له ويمتنع ان
يقام عليه الدليل فان كل مدلول لابد ان يكون فيه قضية
يتطرق اليها التصديق والتكذيب وكل قضية كذلك
لابد ان يفهم كل مفرد من مفرداتها اولا ليتضح فهم نسبة
احدهما الى الآخر ولابد ان يكون كل مفرد من مفردي المط
ثابتا في مقدمة من مقدمتي الدليل الا ان الحد الاوسط يجتمع
مع كل واحد منهما في مقدمة فاذا حذف لزم التقاء الطرفين
وهو النتيجة فاذا لم يكن حقيقة الوجود مفهومة اولا قبل
اضافته ثم يضاف اليه لم يصح استنتاجه من الدليل
مضافا اليه فان قالوا بتخصيص الوجود بالوجوب وبه
تحصل المخالفة قلنا الوجوب ايضا حكم عقلي ثبت لمطلق
الوجود وهو مشترك بين الموجودات فما ثبت للموجود
باعتبار كونه وجودا لزم اطراده في كل وجود وعند ذلك
يجب وجود الجايز واجتماع الوجوب والجواز على موضوع
واحد محال وان اثبتوا خصوصية زائدة على الوجود
لزم منه الكثرة والتركيب المحذوران عندهم قال بعض
متاخريهم انما يلزم التركيب من الجنس والفصل والوجود

ليس بجنس لانه مقول على الموجودات بالتشكيل قيل له انتم
وضعتم هذا الاصطلاح بينكم من غير حقيقة فلا ينتفعون
به في المعقولات وذلك ان المشككة عندكم هي الفاظ دالة
على ذوات عديدة لاشتراكها في معنى عام الا انه لا تتساوى
نسبة المعنى العام الى الذوات بل هو في بعض الذوات اول
واولى ويتفاوت بالنسبة الى الذوات بجهات اخر كالشدة
والضعف والتقدم والتاخر والقوة والفعل وهذا
الاختلاف لعارض وكل متواطئ اعترفتم بكونه جنسا لا بد
ان تختلف الذوات فيه بعارض زايد على معقوليته فلم
نفيد وابهذا الاصطلاح معنى ليكون فارقا بين معقوليات
الاشيا، ثم انكم قلتم ان المطلقات لا وجود لها في الاعيان
فلم يصح ثبوت لونية مطلقة ولا حيوانية مطلقة مع ما
فيها من التركيب العقلي عندكم ولا بد من خصوص في الوجود
فلم صرتم الى اثبات وجود مطلق فان قالوا انما صرنا الى
ذلك حقيقة من لزوم الكثرة المناقضة للوحدة والتركيب
المنافي للوجوب قلنا ان اردتم بالوحدة نفي الانقسام
والتجزي فنحن نسلم ذلك وان اردتم بالوحدة نفي ما به
تخالف ذات واجب الوجود ساير الذوات فهو محل النزاع فلم
صادرتم عليه مع ان وجود المطلقات اذا استحال في الاعيان
كيف يلزم ثبوت المستحيل ويعتذر عن التزامه بانه يفضي
الى امر آخر يعتقد استحالته فان قالوا الانقسام المحسوس
المعترف بنفيه ينقسم الى انقسام محسوس والى انقسام معقول
فان نفيتم الانقسام المحسوس يبقى عليكم نفي الانقسام
المعقول فنحن نفينا الانقسام على الاطلاق قلنا
الانقسام المعقول ما معناه ان اردتم به ثبوت جزئين

يصح

يصح افتراقهما فهذا التركيب محال والانقسام عنه منفي قوة
وفعلا بهذا الاعتبار وان اردتم بقبول القسمة صحة
العلم بالوجود مع الذهول عن اخص وصف فالذهول عن
المعلوم لا يوجب عدمه ولا افتراقه ولا صحة مفارقته
لما ثبت له فلم يكن ذلك قبول انقسام بوجه على ان هذا
القدر المدعى هو محل النزاع فلم صادرتم عليه ولا ينفعكم
الا صحة المفارقة وهذه الكثرة التي تنازعنا فيها
ليست كثرة في الوجود عندكم وانما هي اعتبارات في الذهن
لا ثبوت لها من خارج والكثرة الذهنية ترجع الى صحة
العلم بوجه مع الذهول عن وجه من وجوه الوجود
الواحد فاين الكثيرة في الوجود وهذه القسمة العقلية
ان اردتم بها صحة ادراك العقل احد الوجهين مع الذهول
عن الآخر مع انهما في معقوليتهما لا يصح افتراقهما بل يجب
تلازمهما عقلا فلم منعتم ذلك نعم نحن نمنع من اطلاق
لفظ القسمة عليه لما فيها من الدلالة عليه على الافتراق
المستحيل فاذا لم يريدوا افتراقا محسوسا ولا معقولا فاي
معنى يفيد تسمية هذا قسمة ويغالط به مع تحصيل
المعنى مباينا لمعنى القسمة ثم نقول المستحيل على
واجب الوجود مطلق الكثرة او كثرة ترجع الى وجود
ان قلتم مطلق الكثرة فيلزمكم نفي الوجوب وكونه
مبدأ وحكما وعقلا وعلة والاضافات اذا كثرت فقد
تكثر واجب الوجود كثرة مطلقة وان عنيتم به كثرة
ترجع الى الوجود فنحن نسلم ان ذاته وجود واحد ولا
تتركب ذاته من موجودات بوجه واما ما ذكروه من
استحالة صفات المعاني فلا يلزم ان تكون حقيقة

واجب الوجود مركبة من الصفات مع القول بانها موجودات
اذ يلزم منه التركيب كما ذكروا وهو محال وانما نقول
انها غير ذاتية وقولهم كل عارض معلل ينبغي ان يزال
من هذا اللفظ الاشتراك فان العارض يطلق بمعنيين
احدهما الطارئ في الوجود وهو الحادث وذلك مستحيل
في صفة وسموهم ما فهمت الحقيقة بدونه عارضا وليس
طارئا في نفسه فنقول اتركوا لفظ العارض لما فيه من
الاشتراك الموهم بمعنى قد سلم استحالته وقولوا كلما
فهمت الحقيقة مع الذهول عنه فهو معلل وعند ذلك يتوجه
عليكم المنع بهذه المقدمة وبم تنكرون على من يقول
ما فهمت الحقيقة مع الذهول عنه وان كان زائدا على
الحقيقة فهو واجب لها ويستحيل مفارقته لها ووجودها
بدونه فلم يلزم من الافتراق في العلم الافتراق في الوجود
لولا التحكم في المعقول بالفاظ موهمة وعبارات مشتركة
وربما يتمسكون في نفي الصفات بان قالوا الصفات مفتقرة
الى الذات وبعضها شرط في الباقي كالحيوة التي هي شرط
في القدرة والعلم والارادة والافتقار ينافي الوجوب
اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك مناف للافتقار
والحاجة والشرط متقدم على المشروط في العقل وذلك محال
في واجب الوجود والجواب عن هذا ان هذا خارج على
الحرف الذي قررناه وذلك ان لفظ الافتقار يشعر
بالحاجة وهي مستحيلة عليه لان الحاجة الى المقتضي
اشارة الى ما يفيد الوجود بحيث لو قدر عدمه لما وجد
المقتضى ولا يصح القول بافتقار الصفات الى الذات ولا
بافتقار الذات الى الصفات فان كل واحد من القسمين

لا يفيد الثاني ولا يعطيه الوجود ووجوب كل واحد
منهما يمنع من تقدير انتفائه وما لم يزل شرط تحققه
ثابتا امتنع ثبوت الحاجة فيه اذ المحتاج لا بد ان يفقد
ما هو محتاج اليه فيتوقف حصوله على مفيد له ما هو
محتاج اليه وما وجب وجوده امتنع ثبوت الحاجة اليه
فحاصله ان المتلازمين لا يصح ثبوت احدهما في العقل
بدون الثاني فسموا هذا التلازم المشير الى امتناع
ثبوت احدهما بدون الثاني افتقارا فان كان هذا
المعنى سميتموه انتم افتقارا فما الدليل على نفي هذا المعنى
الذي لا نسميه نحن افتقارا واتركوا عنا لفظ الافتقار
الموهم لما نسلم استحالته وقولوا لا يمكن ثبوت واجب
بلازمه واجب او لا يمكن ثبوت واجب لا يصح وجوده
خاليا عن واجب اخر وعند هذا يتوجه منع هذه
المقدمة اما المعتزلة فقد ذكروا طرقا منها ان قالوا القول
بثبوت معان قائمة بالذات يلزم ان توجب احكاما هي
واجبة وتعليل الواجب محال وما افضى الى المحال فهو محال
والجواب عن هذه الشبهة منع المقدمتين اما المقدمة
الاولى وهو ان اثبات المعاني يلزم منه ان توجب احكاما
واجبة فمنعها متوجه على القول بنفي الاحوال المعللة كما
سبق واما الثانية فمنعها متوجه من حيث ان الواجب
لا يعلل بمعنى انه مستفاد من غيره او بمعنى التلازم وقد
سبق التنبيه عليه ايضا ومنها انهم قالوا اثبات قدماء
يلزم منه خرق اجماع الامة اذ الامة مجمعة على ان القديم
واحد وهذا ممنوع فان الامة اجمعت على ان القديم
الموصوف باوصاف الالهية واحد وما قالوا انه ذات

لاصفات لها نعم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه وعلى
ما ذكرتموه فازيلوا الاشتراك من اللفظ وقولوا الامة
مجمعة على انه لاصفات له فلا تجدون الى صحته سبيلا
ومنها انهم قالوا القول بقديم ثان يوجب مشاركة الذات
في الاخص ويلزم منه الاشتراك في ثبوت الالهية اذا
اخص وصف الاله كونه قديما وهذا ممنوع فان القدم
سلب والسلب لا يصح ان يكون اخص وصف الاله وبيانه
ان القدم سلب انه عبارة عن نفي سبق العدم ونفي
هذه الاضافة سلب لا محالة هذا هو الجواب المرضي
عندنا وقد اجاب صاحب الكتاب بان منع ان الاشتراك
في الاخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات وقد
تقدم الكلام عليهم في تعليلهم التماثل الا ان الاشتراك
في الاخص الذاتي يلزم منه الاشتراك في الاعم الذاتي
لزوما لا على حكم التعليل ثم الزمهم على ذلك ما نقضوا
به قاعدتهم به وهو انهم اثبتوا ارادة حادثة للباري
تشارك ارادتنا عند تعلقها بمتعلقها في اخص وصفها
واحد بهما لا توجد الا في محل والاخرى مستغنية عن
المحل وذلك مما يبطل القول بلزوم الاشتراك في جميع
الصفات عند الاشتراك في الاخص وهذا لازم للبصريين
من المعتزلة خاصة ثم من اصلهم ان الواجب لا يعلل
فكيف يعللون التماثل بالاشتراك في الاخص ومن الشبه
التي يعتمدونها ان قالوا القول بثبوت صفة عامة في
تعلقها يفضي الى المحال وهو قيام معنى واحد مقام معاني
مختلفة وذلك محال بيان ان العلوم الحادثة مختلفة

باختلاف

باختلاف متعلقاتها بدليل انه لا يسد احدها مسد غيره
ويضاد واحد منها ما لا يضاد غيره وفي ذلك قطع بنفي
التماثل ويلزم منه الاختلاف فان جاز ان تقوم ذات
مقام ذوات مختلفة فيجوز ان يقوم صفة واحدة مقام
القدرة والعلم والارادة وذلك محال قال صاحب
الكتاب في الجواب هذا مما لا يلزم الجواب عنه فانه
بحث في تفصيل الصفات وهم نافوها فكيف يستقيم
البحث في تفصيل ما قد نفي اصله قلت هذا السؤال
يتعين الجواب عنه من وجهين احدها ان تقرير المذهب
اذا افضى الى ممتنع فيجب ان يمتنع وهذا من انواع
الدلالات فكيف يقال لا يجاب عنه الثاني ان الزام
الخصوم على اصولهم مقبول عند النظار فكيف لا
يجاب عنه وما على الملزم من اعتقاده نقيض ما الزم
الخصم على اصله فاذا تحقق لك وجوب الانفصال عنه
فقد اختلف طرق الاصحاب في الانفصال فذهب
بعضهم الى سلوك طريق المعقول في الانفصال وبنوا
هذه المسئلة على مسئلة اخرى وهو انه هل يجوز ان
يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتين لذات واحدة
كسواد هو حلاوة لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة
ام لا والذي احال ذلك طرده في الصفات الازلية
ودليل ابطال سواد حلاوة انه يلزم منه ثبوت التضاد
ونفيه على موضوع واحد فان السواد لا يضاد الحلاوة
وايضا البياض والحلاوة لا تتضاد فاذا اجتمع الخاصيتان
لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه وذلك محال
واعلم ان مسئلة سواد حلاوة انما تلزم على مذهب

من قال بثبوت الاحوال اما من نفاها وقال اخص وصف
الشئ وجوده فحصول القول باجتماع خاصيتين لذات
واحدة ان يكون الوجودان وجودا واحدا وذلك محال
وهذا كله يطرد فى الصفات الازلية فلو ثبت لصفة
واحدة خاصية القدرة والعلم للزم منه ان يضاد
الجهل ولا يضاده وذلك محال ويلزم منه ان يكون
الوجودان وجودا واحدا وهو محال واعلم انه يمكن
الفرق بين نسبة قيام العلم الواحد مقام علوم مختلفة
وبين نسبة قيام القدرة مقام العلم والارادة والقدرة
فان الاختلاف بالنظر الى المتعلق قد ينتفى عند عموم
تعلق العلم فجاز ان يقوم الواحد مقام العدة عند
اتحاد النوع اذا اتحد المتعلق فى الواحد من نوعه بخلاف
الاختلاف النوعى كالعلم والقدرة ولا يمكن ان تقوم
صفة مقام القدرة والعلم وان فتح ذلك فقد جوزوا
قلب الاجناس واختلال الحقايق وهو محال وقد
اورد على نفسه سؤالا آخر وهو الاجتزاء بالذات عن
الصفات فقال هذا انما لا يلزم الجواب عنه نظرا الى ما
قدمه فى السؤال السابق والداخل عليه على ما سبق
تحقيقه ثم الجواب من حيث المعقول على الوصف المتقدم
فى السؤال الاول ان حكم الصفات عدم صحة الوجود بدون
الحلول فى المحل وحكم الذات الاستغناء عن المحل وهذا
جمع بين نقيضين ايضا هذا الكلام على هذين
السؤالين من حيث المعقول واما القاضى فقد التجأ

الى السمع

الى السمع وهو الذى اختار الامام ههنا وحقق السمع
بدليل الاجماع حتى ان من قال علمه ذاته قال ذاته
ليس بعلم ولو جاز ما ذكروه لكانت ذاته علما
وذلك محال قال واحق الناس بمنع ذلك المعتزلة
فان الوجودين المشتركين فى الاخص يلزم ان يشتركا
فى ساير الصفات النفسية فلو كان الوجود الازلى
القايم بنفسه يثبت له خاصية العلم للزم ان يشارك
العلم الحادث فى جميع الصفات النفسية ويماثله ويلزم
من مماثلته ان يجب لكل واحد منهما ما وجب للآخر
ثم نقول نحن نجد من انفسنا علما ضروريا بانه يلزم
من وجود النوع وجود الجنس ولو فتح ذلك لم يلزم
من وجود النوع وجود الجنس باعتبار ان خاصية
المعنى اذا ثبتت لغير المعنى فقد وجد الاخص الذاتى
بدون جنسه الاعم له وذلك يبطل الحقايق فبطل
ما تخيلوه من ثبوت خاصية معنى لذات قايمة
بنفسه ففيه اثبات العلمية مثلا بدون المعنوية
وهو عين اثبات النوع بدون الجنس ومنع دلالة
المعقول على كون العلم زايدا غير مستقيم لما ذكرناه
فليتامل ولا ننكر ان السمع مما يصح الاستدلال به
ايضا فى هذا المقام فان صحة دلالة السمع بالمعجزة
لا تتوقف على الكلام فى تفصيل الصفات واما
قول ابى الهذيل ان البارى تعالى عالم بعلم هو ذاته
وذاته ليس بعلم فهو اشارة الى وجود العلمية بدون
المعنوية فكانه يقول لو كانت ذاته علما لكانت
معنى مفتقرا الى محل يقوم به وخاصية العلم ثابتة

لها الا انا نقول له ان كان العلم تتقوم حقيقته بالمعنوية
فذاته ليس بعلم وان لم تتقوم حقيقته بالمعنوية بل
يكفي في حقيقته وجود الخاصية التي هي العلمية فذاته
علم فالجمع بانها علم وليس بعلم متناقض متهافت
فليعد هذا القول من فضائحه وبعد تمام ذلك
فاعلم ان الاستدلال بالاجماع في هذا المحل فيه قلق
فان تقرير هذه المقالة وامثالها لو صدرت عن
متكلم من متكلمي الاسلام فلا يجب ان تتواتر وتشتهر
ويتناقلها الناقلون بل جواز اندراسها بعد ظهورها
ثابت فمن اين يعرف عدم المخالف هذا بعد ظهور الكلام
في هذه المسئلة واما العصر الاول فلا يكاد ينقل فيه
من احاد هذه التفاريع شي فلم يتمشى هذا الاستدلال
والالتجا الى مسالك العقول متعين على ما شرحناه وبالله
التوفيق فصل في اقامة الدليل على ثبوت الارادة
الازلية وبطلان القول بالحدوث منسوب الى ارادته
تعالى وقد تقدم ان البارى تعالى مريد بارادة قديمة
ازلية وذكرنا افتراق المعتزلة في كونه مريدا على الحقيقة
فمن ناف ومن مثبت ولم يتحقق اثبات كونه مريدا على
الحقيقة الا على مذهب البصريين الا انهم قالوا هو مريد
بارادة حادثة لا في محل وقد نقضوا جملة من القواعد
في المعقولات فمن ذلك اثبات استغنا المعاني عن المحال
وابطال التفرقة بين الذوات القائمة بانفسها وبين المعاني
المفتقرة الى المحل واثبات احكام المعاني لذاته مع عدم
اختصاصها بها وربما اعتذروا عن ذلك بان قالوا

الارادة

الارادة لا في محل والبارى تعالى لا في محل فيجب اختصاصها
لذلك به وهذا سخيف فان قولنا لا في محل مشترك
بين امرين مختلفين في المعقولية فقد يقال لا في محل
للجوهر والمراد انه ليس مختصا بغيره اختصاص
الصفة بالموصوف وقد يقال لا في محل ويراد به انه
ليس في مكان وحيز والاعتبار الاول متحقق في
الجوهر والاعتبار الثاني متحقق في العرض ثم عندهم
يجوز ان يخلق الله تعالى فنا لا في محل وهو معنى يلزم
منه نفي الجواهر كلها ولا تعني الا به منهلا عاد حكمه
اليه لكونه لا في محل ثم لو وجد هذا الفنا واراد
البارى تعالى ايقاع حادث بارادة لا بمحل فيلزم ان
يعود حكمها الى الفنا لانه لا في محل والا بطل وجه
الاختصاص ومن المناقضات ان الدليل على اثبات
الارادة لكل واقع متخصص بوجه من وجوه الجواز
يطرد في الارادة على تقدير القول بحدوثها اذ قد تكون
مختصة بزمان يجوز ان توجد قبله ويجوز ان توجد
بعده فاختصاصها بزمان وجودها يدل على ان ارادة
موقعها لتخصصها بزمان وجودها واذا اطرد فيلزم
منه اثبات ارادة للارادة ويتسلسل وهذا جار في
كل صفة يتوقف صحة وجود الفعل عليها لو كانت حادثة
لاستدعت متعلقا بها من جنسها وذلك يلزم التسلسل
لا محالة فنقضوا الدليل العقلي وقالوا الارادة لا تراد
والاعتذار عن النقض بعد توجهه غير سايغ مع انه
يجوز ان يخلق الله تعالى لنا ارادة ضرورية فلا بد
ان يريدها وفي تجويز ذلك ابطال القول ان حكم

الارادة ان لا ترادو من المناقضات انهم منعوا جريها من
من القول باثبات علوم حادثة على الوصف الذى ذكروه
فى الارادة بما يتوجه عليهم نقله فى الارادة وامتنعوا من
كون الكلام لا فى محل مع كونه محدثا وقالوا يقوم بمحل هو
جماد ولم يقولوا بذلك فى الارادة وقالوا الارادة لا يصح ان
تقوم بجماد بخلاف الاصوات فقيل لهم ان ساغ لكم نفى
اصل المحل فلم لا يسوغ لكم نفى شرط المحل ثم نقضوا قاعدة
التماثل فان ارادتنا اذا تعلقت بعين مراد البارى تعالى
كانت مماثلة لارادته مع استغناء ارادته عن المحل وافتقار
ارادتنا للمحل فى ذلك اثبات تباين المثلين فى الاحكام
الواجبة وذلك مناقض لحقيقة التماثل ومن المناقضات
انه يلزم من ذلك تجرد الاحكام الحادثة على ذاته ولئن
جاز ذلك جاز قيام المعانى الحادثة به **فصل** فى
الرد عليهم على جهم فى اثبات علوم حادثة للبارى تعالى
والرد عليه كالرد على البصريين فى اثبات ارادة حادثة
حرفا حرفا وانما البحث الآن فى الشبهة الحاملة له على ذلك
وذلك انه اعتقد ان العلم بان سيوجد الممكن غير العلم
بوجوده وهذه الشبهة مثار الضلالات ومناط تعثب
الاهواء فمنها صارت الفلاسفة الى استحالة كون البارى تعالى
يعلم الجزئيات لانه يلزم منه التغير ومنها ذهبت الكرامية
الى ان البارى تعالى محل للحوادث ومنها صارت الجهمية الى
ضلالاتهم وايراد هذه الشبهة لهم ان يقولوا البارى تعالى
كان عالما فى الازل بان العالم سيوجد فاذا وجد فلا يكون
عالما بان سيوجد فان من ضرورة قولنا انه عالم بانه

سيوجد

سيوجد توقع الوجود فى المستقبل وذلك لا يتصور فى حال الوجود
والعلم بانه وجد لا يتصور ازلا وما لا يتصور ازلا وجب
ان يكون حادثا وبيان عدم تصوره ازلا ان العلم حقه ان
يتعلق بالمعلوم على ما هو به وهو منتف ازلا لما قام البرهان
عليه من استحالة قدمه ووجوب حدوثه فلو كان العلم بالو جوده
ازلا لزم ثبوت هذا المعلوم ازلا وهو محال والجواب ان نقول
العلم بان سيوجد علم بالوجود فى زمن الوجود اذ معناه
الوجود المضاف الى زمان متوقع وعند الحصول لا بد وان
يكون هو ذلك المعلوم المضاف الى ذلك الزمن المتوقع اذ لو
كان غيره لبطل العلم بانه سيوجد ايضا وكان ما علم
انه سيوجد لا يوجد وهو محال واذا كان الوجود الحا صل
زمن الوجود واجبا لزم ان يكون هو المعلوم اولا فاتحاد
المعلوم يوجب تماثل العلمين المتعلقين به واذا قدر
العلم باقيا لا يزول فيقوم مقام العلمين ومن منع تماثل
العلمين فى الشاهد لاعتقاده ان كل علم يتعلق بنفسه
وبمعلومه فلم يتساويا فى التعلق فيكفيه اتحاد المعلوم
فانه يلزم منه الاستغناء عن تجدد علم وفيه ابطال
الشبهة على انا نقول لجهم اذا كان العلم بالوجود لا
يتصور ازلا والعلم بان سيوجد لا يتحقق عند الوجود
فيلزم عدم كونه عالما بان سيوجد حالة الوجود
لتحقق المنافاة عنده ويلزم من هذا عدم الازلى
الواجب سواء قدرتم كونه عالما معنى هو وجود او حال
غير وجود فتنتفى المنافاة **ثم نقول** العلم بان
سيوجد مخالف للعلم بالوجود فى حقنا او مماثل فان

فان قلنا بالمماثلة لزم منه ان دوام احد المثلين يغني عن تجدد
ثان اذ كل واحد من المثلين يسد مسد الاخر وان قلت هما
مختلفان فيتضادان ام لا والتضاد يلزم منه ما ذكرناه آنفا
وعدم التضاد يلزم منه جواز وجود احدهما مع انتفاء
الثاني وفيه صحة مجامعة لحدهما لغير الاخر فيكون عالما
بالوجود حال الوجود مع الجهل وذلك ممتنع فان قيل
فالعقلاء يفرقون بين اعتقاد ان وجد وبين اعتقاد ان
سيوجد قلنا هذا اختلاف بالتعبير عن المفهوم الواحد
لا اختلاف في حقيقة المعلوم فان الوجود المضاف الى الذهن
المعين ان عبر عنه قبل ثبوته عبر عنه بصيغة المستقبل
وان عبر عنه في حال وجوده عبر عنه بصيغة الحال وان
عبر عنه في حال وجوده عنه بعد وجوده عبر بصيغة الماضي
والحاصل ان حال التعبير عن الشي اما ان يقارن حال ثبوته
او لا يقارن فان لم يقارن اما ان يتقدم او يتاخر وتختلف الصيغ
بحسب ذلك ولا ينكر ان في كل صيغة زيادة في الدلالة بحسب ذلك
الا ان تلك الزيادة ترجع الى ان ما يعبر عنه في احدى الحالتين
بصيغة يعبر عنه بعينه في الحالة الاخرى بصيغة اخرى
وبيانه ان صيغة المستقبل تشعر بعدم زمن التعبير ووجوده
في الزمان المتوقع وصيغة الماضي تشعر بوجود سابق على وقت
التعبير وعدم في حال التعبير والموجود في حال التعبير هو المخبر
عنه قبل التعبير والعدم المشار اليه قبل الوجود بصيغة المستقبل
هو العدم المشار اليه بعد الوجود بصيغة الماضي ولو كان غير
لكانت الاشارة بالعدم في الحال الثانية الى ذات اخرى لان
معقولية النفي انما تختلف في المعقول باعتبار ما يضاف اليه
النفي والوجود المضاف الى الماهية قبل هو الوجود المضاف
الى

الى الماهية بعد والعدم المضاف الى الماهية قبل هو
العدم المضاف الى تلك الماهية بعد واذا اتحد مورد النفي
والاثبات فكيف يعقل التعدد ولو كان العلم بتحقق الوجود
متعلقا بما لم يتعلق به العلم بان يوجد لكان ما وجد
ليس هو المعلوم قبل ان سيوجد وعند ذلك يكون العلم
بان سيوجد جهلا اذ لم يوجد ما علم انه سيوجد وهذا
سخيف فالحق ما صار اليه اهل الحق من انه لا يتجدد عليه
شيء حتى لو قدرت في الشاهد علما يدوم واخبرنا صادق
بقدوم زيد غدا وقت الصبح ودام هذا العلم لم يحتج الى
علم آخر وقت قدومه فاحسنوا تدبر ذلك ترشدوا
والله اعلم فصل في قدم الكلام قال لم يصر صاير
الى ان الباري تعالى متكلم لنفسه كما صارت المعتزلة الى
انه حي لنفسه عالم لنفسه بل اتفقوا على انه متكلم بكلام
وقد سبق الدليل على انه متكلم بالطريقة السابقة في
السمع والبصر وانما اختلفوا في قدم الكلام وحدوثه
فمذهب اهل السنة ان كلام الله قديم وذهبت المعتزلة
والخوارج والزيدية والامامية الى القول بحدوث الكلام
وبعض المعتزلة يمنع من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما
فيه من ايهام الاختلاق وهو الكذب وهو مستحيل على
الله اما الكرامية فقد قالوا بحدوث القول والكلام
في ذاته تعالى وامتنعوا ان يقولوا هو قائل او متكلم به
وانما يكون قايلا بالقابلية ثلثة وهي القدرة على القول
ومتكلما بالقدرة على التكلم وسمعت بعض مشايخي
ينقل عنهم ان القابلية هي قبول القول ثم احد ثم الانفهم

اصطلاحا فقالوا تقوم الحوادث به ولا يتصف بها
ولا يشتق له اسم من معنى حادث فامتنعوا من التسمية
وقالوا بثبوت حقيقة الحدوث في الصفة ثم انهم سموا
الكلام القديم القايم بذاته حادثا وامتنعوا من
تسميته محدثا وما كان من الحوادث خارج عن ذاته
سموه محدثا ثم سمعوا من المعتزلة القول في التولد في
افعالنا فاثبتوا معناه في افعال الله تعالى فقالوا القدرة
الازلية انما توثر في قوله كن وبقية الكائنات موثرها
كن ولا يكون مباشرا بالقدرة فاسندوا الكائنات اليه
لانه جاعل سببها ولذا قالت المعتزلة التولد فعل فاعل
السبب وكما قالت المعتزلة القدرة الحادثة لا تتعدى
محلها فيما تباشره وقالوا ايضا كذلك في افعال البارى
تعالى فاثبتوا القدرته القصور الموسوم بالقدرة
الحادثة تعالى رب العزة عما يقول الظالمون علوا كبيرا
وقد وقع منه فرض المسئلة في القدم ولا يصح هذا
الفرض على وجه يقع الخلاف فيه بحيث يتوارد النفي
والاثبات على موضوع واحد وسياتي بيان ذلك
وانما يتحقق ذلك بعد الكلام على حقيقة الكلام

فصل في حقيقة الكلام وحده ومعناه الحد
قد يقال انه العبارة المشعرة بالحقيقة فيكون مغايرا
للحقيقة اما معناه فهو الحقيقة التي يشعر بها لفظه
فلا يمكن لفظ المعنى الا تاكيدا للحقيقة وقد ذكر الاختلاف
في حد الكلام بين اصحابنا وجزم المعتزلة بحده واعلم ان الحد
الذى وقع الاختلاف فيه بين اصحابنا ليس هو المجزوم بحده
عند المعتزلة فان الكلام الذى حد المعتزلة هو الكلام

المولف

المولف من الحروف التى هى الاصوات المتقطعة والذى اختلف
اصحابنا فى حده هو الكلام النفسى وهم نافوه واما حد
المعتزلة فهو تعريف ما اصطلح اليه وليس الكلام عندهم
له جنس او ذات متميزة بخاصية عن ساير الذوات فالحد
الحقيقى لا يثبت لما لا جنس له ولا خاصية واذا لم يعقلوا
كلاما سوى الحروف والاصوات قالوا الكلام حروف
منتظمة واصوات مقطعة دالة على اغراض صحيحة وهذا
هو المصطلح عليه عند اهل العربية فهو اصطلاح صناعى
واما اللغة فانهم يطلقون الكلام على ما لا يتضمن اغراضا
صحيحة فيقولون هذا الكلام هذر وهذا الكلام
غير مفيد وقد تكلم عليهم فى ذكر الحرف والصوت والحروف
المنتظمة هى عين الاصوات المتقطعة فلا معنى للتقييد وكذلك
ذكر الحروف مع حصول الافادة بحرف واحد واورد على
نفسه اعتراضا واجاب عنه واما اصحابنا فسبب اختلافهم
فى حد الكلام النظر فى هذا الاسم هل هو يشعر باصناف
او انواع ولا شك ان فيه تنويعا كالامر والنهى المشتركين
فى حقيقة الطلب والاستخبار والوعد والوعيد الداخلة
فى قسم الخبر اما الخبر والطلب هل يشتركا فى جنس اولا
فمن لم يعقل اشتراكهما فى وصف اعم قال هو اسم لصنفين
لا لنوعين فلا يمكن الحد ومن نظر الى لفظ القول والكلام
الشامل واعتقد انه اسم لمعقول يعمها شرع فى الحد فقال
صاحب الكتاب على حكم البيان للحد الكلام هو القول
القايم بالنفس وان رمنا البيان قلنا هو القول القايم
بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من
الاشارات وانما احتاج الى البيان لان قول القايل هو القول

القايم بالنفس قد يحمل اللفظ فان العبارة تسمى قولا ونفس
الشي وجوده فيصح فيهما ان يقال انها قائمة بالنفس فان
نفس الشي ذاته فاذا زيدت تلك الزيادة حصل البيان
وسقط الاحتمال ومن ترك الزيادة فهو معتمد على عرف
الاستعمال في اطلاق حديث النفس فانه يشعر بما في الضمير
كما قال تعالى ويقولون في انفسهم وقد قدم على كلامه حد
الشيخ ان الكلام ما اوجب لمحله كونه متكلما وقد سبق
الكلام عليه عند التعرض لحد العلم **فصل في اثبات
كلام النفس** انكرت المعتزلة وغيرهم من اهل الاهواء
كلاما في النفس خارجا عن الحروف والاصوات ونقل عن
ابن الجبائي انه يثبت كلام النفس ويسميه الخواطر فيكون
مخالفته في التسمية ونقل عن الجبائي نفسه انه يرى الكلام
حروفا تقارن الحروف المكتسبة والذي يظهر لي ان الجبائي
انما قال ذلك في كلام الله تعالى لانهم لما اصلوا ان المتكلم
من فعل الكلام وكانت اصواتنا افعالنا فلزمهم اثبات امر
وراءها مقدورا لله تعالى لتنتظم اضافته الى الله اذ اجمعت
الامة على ان القران كلام الله واما ابنه فانه وان اثبت
الخواطر فهي عنده العلم بكيفية نظم الصيغة وهي عند
غيره تسمى تقدير العبارات في الخيال فالكل في الحقيقة
نافون كلام النفس وقد كابروا الضرورة فان الخواطر لا
نجدها مسموعة وحروف غير مقارنة للاصوات مسموعة
ايضا مكابرة واذا ذكرت المذاهب فمذهب اهل الحق اثبات
كلام في النفس يدور في الخلد يعبر عنه بالعبارات تارة
وبالاشارة اخرى ولا شك في وجود معنى في الضمير حالة
التعبير غير مختلف في وجوده وانما الاختلاف في تمييزه

عن

عن العلوم والارادات فتارة يقول الخصم هو العلم بكيفية
نظم الصيغة وتارة يقولون هو ارادة فمطلع النظر هو
التمييز والتمييز بالخاصية وتارة يثبتون الحكم لاحد الامرين
دون الاخر وتارة يوجد احدهما دون الاخر فاذا تقرر
ذلك فنقول الامر يجد من نفسه امرا وطلبا جازما حالة
التعبير ولا يصح رجوعه الى العلم اذ كل ما يقدر العلم به من
صيغة او فعل يوجد في ذات الحاكي والمامور مع وجدان
التفرقة بين كونه امرا وحاكيا ومامورا ولا يصح رده
التفرقة الى امر يختص باحدى الحالتين منتف عن الاخرى
ولا يصح رده الى الارادة فان الارادة اما ان تكون ارادة وجود
الصيغة او ارادة الامتثال وكلاهما موجود في حال المامور
واحد منهما وهي ارادة ايقاع الصيغة ثابتة في حال
الحكاية ثم الارادة قد يراد بها الشهوة المضادة للنفرة
وهي متحققة بدون الامر وقد يراد بها القصد ومن
خاصيته ان يتعلق بفعل المريد والامر لا يصح ان يتعلق
بفعل الامر ولهذا لم يتعلق القصد بالمعجوز عنه ويتعلق
الامر بالمعجوز عنه فعرف ان الامر مخالف للارادة اذ كل
ما يمكن ان يراد يتحقق في غير حالة الامر ونجد التفرقة
الضرورية بين حالة الامر والحاكي والمامور فلزم مباينته
للعلم والارادة ونسميه بعد ثبوته كلاما يتلقى من ماخذ
اللسان وقد بين صاحب الكتاب التمييز بثبوت الامر
بدون الارادة وضرب لذلك المثال المشهور وهو ان رجلا
لو كان يضرب عبده فانكر عليه سلطان البقعة وكاد ان
يبطش فاعتذر بانه يخالف امره واراد تصديق قوله عنده
بان يامره بحضرته ويخالفه فهو يامر ولا يريد الامتثال

واراد صح

لانه لايتمهد عذره الا بالمخالفة ويجد العبد فهم الامر
وجدانا ضروريا كما يجده فى غير هذه الحالة وبهذا الطريق
يمتنع رد هذا المعنى الى الاعتقاد والجهل والشك اذ يوجد
جميع ذلك فى غير حالة الامر ثم الزم المعتزلة ان يقول
النظر الذى هو طلب وجه الدليل ارادة كما قالوا ان
طلب الافعال واقتضاها من المامور بن ارادة فان انفصلوا
بان طلب وجه الدليل متعلق بوجه الدليل فلا يصح ان
يكون مرادا فنقول قد يامر السيد عبده بما السيد عاجز
عنه كالزمن الذى يامر عبده بالقيام وان كان لا يصح منه
تخصيصه ومما استدل به على اثبات الكلام ان القايل
افعل قد يعبر بها عن الايجاب وقد يعبر بها عن الاستحباب
وقد يعبر بها عن الاباحة والايجاب والاستحباب والاباحة
لا يصح ان يكون هو الصيغة فان المعقول من الصيغة فى
هذه الاحوال الثلث مساو والمعانى المدلولة مختلفة
واعتراضهم على هذه الطريقة لا يعدو الرد الى الارادة مع
العلم بالعقوبة او العلم بانتفايها فتميز عندهم الايجاب
عن الاستحباب بذلك الا انه تبقى عليهم الاباحة فلا يمكن
ان ترد الى الارادة ان المخير فيه غير مطلوب الامر فمن
ههنا قالوا الاباحة ليست بحكم شرعى وانما هى انتفا ارادة
الفعل والترك والجواب اثبات التمييز عن الارادة كما سبق
اوردوا على هذه الطريقة سوالا فقالوا انتم الصيغة
عندكم تارة تشعر بالطلب النفسى وتارة لا تشعر فبم
يقع التمييز بين حالتى الصيغة والدلالة عندكم **واجاب**
بان قال القراين المقترنة بالصيغة دالة وبها يقع التمييز
لاختصاصها ببعض الحالات واذا ثبت كلام النفس فقد

اختلف

اختلف جواب ابى الحسن فى تسمية اللفظ والطلب النفسى
كلاما فتارة يقول هو حقيقة فى الكلام القايم بالنفس
ومجاز فى العبارات لانها تدل عليه كما تسمى علوما لدلالتها
عليه وانشد بعض اصحابنا على ذلك شعر الاخطل
حيث قال

ان الكلام لفى الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا

وقال فى جواب المسايل البصرية اللفظ موضوع لكل
واحد حقيقة فهو مشترك بينهما وربما استنكر المعتزلة ان
اسم الكلام مجاز مع ان نقلة اللغة العربية لا يصدرون
هذا اللفظ فى غالب الاحوال الا عليه فقال لهم صاحب
الكتاب رب مجاز يشتهى اكثر من الحقيقة مع انه لو شرع
فى بيان ما ورد من العرب فى اطلاق القول على ما فى النفس
لكثر وطال وهذا كله بحث لغوى وحظ الحقايق ما
قدمناه والله اعلم **فصل** المتكلم عند اهل الحق من
قام به الكلام وهو مما يوجب حالا لمن قام به عند
مثبتى الحال من الاصحاب ~~وقال المعه~~ وقالت المعتزلة
المتكلم من فعل الكلام هذا الفصل وان نازعت
المعتزلة فيه وارادوا بالكلام الحروف الا انهم ان ارادوا
ان الفاعل يجب له من فعله حال وحكم كان خلافنا
معهم فى المعنى فان الكلام يابى اعتبار قدر لا يصح
تثبت حكمه لما لم يقم به ثم يبطل ذلك بطريقين
احدهما ما يلزم منه من تجرد الاحوال على الازلى فان
البارى تعالى فاعل الكلام عندهم والثانى من
عود الحكم الى ما لم يقم به **فنقول** ايجاب الحكم لبعض

المحال لابد فيه من اختصاص المعنى به فاذا لم يقم به فنسبة
المعنى الى ساير المحال التى لم يقم بها نسبة واحدة فادعاء
قيامه ببعض دون بعض ترجيح من غير مرجح وهو محال
فان قالوا وجه الاختصاص به كونه فاعلا له **فنقول** يلزم
ان تكون ساير المعانى موجبة لحكمها له اذ كان فاعلا لها فان
معقولية صدورها عنه معقول واحد **ثم نقول** نسبة
كل فعل الى فاعله ليس الا صدوره عنه وحدوثه به ولا معنى
لعود حكمه اليه اذا لم يقم به فاذا خلق الله تعالى فى جوهر
حركة فلا يعود حكم الحركة اليه حتى يكون متحركا فينسب
اليه من جهة حدوثه وهو اعم وصف لا من جهة اخص
وصفه وكونه متحركا اخص ثم اخص من كونه متحركا كونه مصوتا
فلا يكون بخلق الصوت مصوتا ثم تقطيع الصوت يصير حروفا
ثم يتركب بالحروف فتصير كلاما فيعود عندهم حكم ذلك
اليه فكيف عاد حكم الاخص الى الفاعل ولم يعد اليه حكم الاعم
ثم نقول انتم معاشر المعتزلة تقولون ان الصفات النفسية
لا يصح ثبوتها الا بالفاعل لانها ثابتة فى العدم والصفات
التابعة للحدوث واجبة عند الحدوث فلا تستفاد من الفاعل
ومتعلق الفعل حدوثه فقط فما هو زائد على حدوثه ليس
فعله فكيف ينسب اليه الكلام باعتبار انه فعله وكونه
كلاما ليس من فعله هذا كله ان ارادوا انه يوجب حكما وان
زعموا انه فعل ولا يجب للفاعل من فعله حكم وحاصل
الامر الخلاف فى التسمية فهم سموا فاعل الكلام متكلما
اصطلاحا منهم ولم يكن خلاف فى المعنى اصلا وقد احتج
عليهم صاحب الكتاب بان بين ثبوت كونه متكلما مع
الذهول عن كون المتكلم من فعل الكلام بل مع اعتقاد
نفي ح — كونه انه فاعلا له كما نعتقد نحن والدم النجاريه من المعتزلة

حيث

٥١



حيث سلموا ان افعال العباد مخلوقة للبارى تعالى بطلان
به ح هذا الحد نظرا الى ان كلامنا مفعولا له وليس بمتكلم له
ولا شك ان كون الشخص متكلما يعلم ضرورة وكونه فاعلا
لكلامه يعلم بالدليل والمعقول الواحد لا يكون يعلم
ضرورة ودليلا فدل على التغاير فى المفهوم والمعقول واذا
قام الدليل على ان جميع ما فى الوجود مضاف الى الله تعالى
ايجادا واختراعا بطل الكلام الذى ذكروه **ثم نقول**
لو خلق الله تعالى اصواتا ضرورة فى شخص مبرسم فنقول
قمت وقعدت وكفرت وفجرت وفسقت فلا يخلو اما ان يكون
المتكلم من قام به الكلام فينتقض القول بان المتكلم
من فعل الكلام واما ان يكون المتكلم بذلك فاعل الكلام
وفيه اثبات الخلف فى كلامه والهذيان وذلك باطل
ثم نقول اذا كان البارى تعالى متكلما من حيث فعل الكلام
وكلامه المفعول محال ان يقوم بذاته ولابد له من محل فاذا
قالوا محله جماد **قلنا** قيام مثل هذا المعنى بناء يوجب
كون محله متكلما لنفسه ام لا فان قالوا يوجب بمحله كونه
متكلما لنفسه فكيف يختلف المعنيان فى صفة نفس
وان كان يوجب لا لنفسه فيستدعى قيام معنى به وهو
محال والفاعل لا حقق المعنى المفعول صفة وايجابا فلا
بد ان يعود حكم الكلام الى الجماد فيكونوا مامورين للجماد
ممتثلين له وذلك عود الى عبادة الاصنام **واعلم** ان
صاحب الكتاب قدم فى صدر هذا الباب عن المعتزلة
ان لا يعود الى الفاعل من فعله حكم واذا كان هذا اصلهم
فلا تتوجه هذه الاعتراضات كلها منه وانما تتوجه
اذا قالوا يعود الحكم الى الفاعل وغايته ان سموه متكلما

اذا فعل والتسمية تؤخذ من مأخذ اللغة ولا يمتنع
ان يضاف الكلام الى فاعل ويسمى متكلما باعتبار
فعل به فلا معنى للمخالفة والتنازع ثم اورد عليهم
المطالبة باثبات كون البارى تعالى متكلما على اصلهم
فان الكلام اذا آل القول فيه الى وقوع منه والفعل
جايز والعقل يوقوع الجايزات وانما يتوصل
به الى درك الجواز فقط فان استدلوا بالمعجزة فانها
تدل على صدق الرسل ثم الرسل اخبروا بعد ثبوت
صدقهم عن وقوع الكلام منه تعالى ومنهم صاحب
الكتاب من الاستدلال بالمعجزة من حيث انها تنزل
منزلة التصديق بالقول فاذا لم يكن قوله فى نفس الفاعل
المجيب للمتحدى الى ما ساله فلم تنتظم دلالة المعجزة
على صدق الرسول ولهم ان يقولوا لا نم توقف دلالة
المعجزة على صدق الرسول على قول فى النفس فانا اذا
فرضنا ملكا جمع الناس لمهم سنح له وتمازر المجلس
باهله فقام بينهم رجل وادعى انه رسول الملك وهو
بمرئى منه ومسمع وقال دليل صدقى انه يخالف عادته
المالوفة وقال ايها الملك ان كنت صادقا فاجبنى الى ما
سالته فاجابه استيقن اهل المجلس رسالته وان كان
فيهم من ينكر كلام النفس وقد قال بعض الاشعرية ان
المعجزة تدل على نفس الرسالة من غير تصديق ولا قول
يفرض فى الدلالة فاذا ثبت ان صحة المعجزة ودلالتها
لا تتوقف على ثبوت الكلام فاذا ثبت صحة الرسالة
وصدق الرسول واخبر الرسول عن قول الله وكلامه
فقد ثبت عندهم وقوع الجايز فالحاصل من هذا

الكلام

الكلام انهم ان استدلوا بثبوت المعجزة عن الكلام
فليس فى ظهور الآيات ما يدل على خلق اصوات فى محل
كما ذكروا وان استدلوا بالمعجزة على صدق الرسول
واستدلوا باخبار الرسول عن كونه متكلما صح ويبقى
النظر فى معنى الكلام وانه لا يصح عود الحكم
الى الفاعل من فعله فهذا اثبات هذا الفصل ثم
طالبهم بعد ذلك بالدليل على بطلان قول من يقول
انه متكلم لنفسه واورد لهم جوابا عن هذه المطالبة لبة
ان الصفة النفسية لا بد ان تعم كما ذكر فى الارادة
فقال لم قلتم ان الصفة النفسية اذا كانت متعلقة
لا بد ان تعم ونقض ذلك عليهم بكونه قادرا فانه
للنفس ولا يعم ثم قال لهم لم قلتم ان كونه متكلما
لا يعم وهو مخبر عندنا عن كل معلوم فما المانع من اثبات
كونه متكلما لنفسه وهو يعم فى تعلقه ثم عندهم انه
يجب للتكليف فيجب ان يعم جميع المستحسنات واما
المستقبحات فلا يصح ان يتعلق بها خطابه عندهم عقلا
فلزم العموم فيما يصح ان يكون متعلقا بخطاب الحكيم
عندهم فلم يصح منهم هذا الاعتذار واعتذروا ع
اعتذارا آخر عن هذا الالزام ان قالوا انما منعنا من
اثبات كونه متكلما لنفسه ان الكلام اصوات متقطعة
ويمتنع ان يكون من صفات النفس فانها واجبة الحدوث
وما امتنع قدمه بطل ان يكون من صفة النفس وفى
هذا صحة العدم واجاب عن ذلك بانه قد تقرر
اثبات كلام النفس وفى هذا صحة هذا الاعتذار
على اصولهم ورجوع النزاع الى اصلهم السابق فى

اثبات كلام النفس الذي نعنوه ثم اشار الى ما ذكرناه
من ان وضع الكلام في قدم الكلام ان الكلام لا يتوارد
النفي والاثبات على موضوع واحد وما يدعون
حدوثه فنحن نسلم انه حادث وندعي بعد ذلك اثبات
امر اخر وراءه نحكم عليه بالقدم وهم نافون اصله
فكيف ينازعون في قدمه قدمه نعم لو فرض الكلام
في ان لله تعالى كلاما وراء الحروف والاصوات لصح ان يتوارد
كلام المختلفين فيه بالنفي والاثبات على مورد واحد ثم شرع
في الدليل بان قال قد ثبت بدلالة المعقول ان البارى تعالى
متكلم بكلام وان كلامه لابد ان يختص به بوجه من
وجوه الاختصاصات ولا حاجة الى اثبات ذلك بالدليل
ثم لا يخ هذا الاختصاص المتفق عليه مذهب الاثبات
المقتضي به عقلا اما ان يكون باعتبار كونه فاعلا او لا
وقد بطل ان يرجع الى الفاعل من فعله حكم واذا بطل اعتبار
كونه فاعلا فنسبته الى ما لم يقم به كنسبة غيره اليه فيلزم
منه نفي الاختصاص وكونه متكلما به يوجب الاختصاص
فيتضاد القول بكونه متكلما مع نفي قيامه به فيلزم ان يكون
متكلما لقيامه اورد على نفسه سؤالا بان قال لو قال
يختص به لصفة نفسية للبارى تقتضي اختصاصه به
واجاب عنه بان قال هذا اجمال في ادعاء الاختصاص ونحن
في محاولة بيان وجه الاختصاص وهذا ليس بجواب عن
السؤال اذ للسائل ان يقول رب شيء يعلم جملة ولا يعلم
تفصيلا وانتم وان حاولتم بيان وجه الاختصاص
فما المانع ان يكون الاختصاص يثبت بوجه لا يعلم بطريق
التفصيل فمحاولتكم تفصيل ما لا يعلم تفصيله محاولة

ما لا

ما لا سبيل الى العلم به ومن الادلة العقلية على اثبات
الكلام ان كل عالم يجد في ذاته خبرا عن معلومه والبا رى
تعالى عالم ومنها ما استدل به الاستاذ ان قال للبارى
ملة ولا يتم وصف الملة الا بامر مطاع ونهي متبع وهذا
يؤول الى نفي النقايص وان الكلام وصف كمال ومما
استدل به ان جواز تردد المخلوق بين امر مطاع ونهي
متبع يدل على صفة واجبة للخالق فانه بتقدير انتفاء
واجبه يلزم منه انتفاء ما علم جوازه وقد اشار الامام
الرازي الى ازدياد الطرق حيث قال في الادلة متسع
وفي ذكرناه مقنع والذي نراه الاستدلال بالمعجزة على
ثبوت كونه مصدقا وهو حقيقة الكلام مع امتناع
ان يكون مصرفا ولا يقوم به التصديق او الاستدلال
بالسمع بعد اثبات صدق الرسول على ما بيناه عند ذكر
اعتذار المعتزلة فيما سبق تنبيه المعتزلة مما اعتمدوا
عليه ان قالوا القول بثبوت كلام ازلي يلزم منه المحال
وما لزم منه المحال فهو محال بيان ان القول بثبوت كلام
ازلي يلزم منه المحال هو ان يكون ذلك الكلام في الازل
امرا ونهيا وذلك محال بيان انه محال ان الامر من الصفات
المتعلقة ووجود متعلق لا متعلق له محال والقول بكونه
امرا في الازل يستدعي مامورا ويستحيل في الازل مامور
فيمتنع وجود الامر هذا تمام تقرير شبهتهم واعلم
انها تبتني على مقدمتين احديهما لزوم كونه امرا ونهيا وان
ذلك في الازل محال اذ لا مامور في الازل فاما المقدمة
الاولى فقد منعها عبد الله بن سعيد بن كلاب وقال
لا يلزم من ثبوت الكلام في الازل ان يكون امرا

وهذا بناه على ان تعلق الصفات الازلية بمتعلقاتها من
قبيل الاضافات لا من قبيل صفات النفس فقال على هذا
الكلام فى الازل لا يكون امرا ثم يصير امرا فيما لا يزال
كما يقول فى كونه خالقا رازقا وهذا بعيد عن التحقيق
فانه يستحيل وجود الصفة المتعلقة غير متعلقة فانا
اذا عرضنا على عقولنا علما لا يتعلق بمعلوم وارادة
لا تتعلق بمراد وخبرا لا يتعلق بمخبر استحال فى الوصف
وكذلك اذا عرضنا على عقولنا امرا لا يتعلق بمامور
امتنع ذلك فان قيل اذا ثبت كونه امرا لزم ان يتعلق
بمامور وهو فى الازل غير امر قلنا الامر حقيقة هو
الاقتضاء والطلب فيلزم استدعاء المط المقتضى
لا محالة واما ان يمتنع ثبوت حقيقة الاقتضاء
والطلب فيلزم اذا صار امرا ان يتجدد له كونه اقتضاء
اوطلبا وذلك محال اذ يلزم منه تجدد الاحوال الحادثة
على الازلى مع ان الحال اذا كانت حادثة فانها تفعل مع
معنى موجبها فلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو محال
ثم نقول لعبد الله ان صح ان تكون الصفات التى يتحقق
بها قوام النوع طارئة على المعنى جاز ان يكون الصفات
التى بها قوام الجنس طارئة على المعانى فيلزم ان يكون
المعنى غير كلام ثم يطرأ عليه كونه كلاما وكذلك
يلزمه ان يكون يجوز وجود لون غير مختص بصفة
خاصة يتحقق بها نوع من الالوان كسوادية او بياضية
او غيرهما وكل ذلك يجر الى ابطال الحقايق وابطال
جميع الصفات النفسية وعلى الجملة فليس اللزوم من
مقتضى هذا المذهب فوات التعلق خاصة بل كونه
امرا

امرا يرجع الى اقتضاء وطلب من شانه ان يتعلق فهو بين
امرين اما ان ينفى كونه اقتضاء وطلبا وهو يستدعى
المطلوب ضرورة فهو محال اذ طلب لا مطلوب له محال
والتحقيق اذا التسليم هذه المقدمة وهو الذى ارتضاه شيخنا
ابو الحسن ثم قال البارى تعالى آمر فى الازل ولكن لا نسلم
ان ثبوت كونه امرا فى الازل محال قولهم ان وجود صفة
متعلقة لا متعلق لها محال مسلم لكن لم قلتم ان المتعلق
يجب ان يكون فى نفسه موجودا حالة وجود المتعلق فان
قالوا اذا كان المتعلق موجودا والمتعلق معدوما فلا فرق
بين قولنا لا متعلق له وبين قولنا المتعلق معدوم قلنا
هذا ينتقض بالفعل فانه متعلق الطلب وهو معدوم
حالة وجود الطلب المتعلق به فاذا قلتم ان الطلب
الموجود متعلق بالموجود المتوقع حصوله فنقول كذلك الموجود ح
نقول يتعلق الطلب بالموجود المتوقع حصوله فما قلتموه
فى الفعل قلنا مثله فى المخاطب فان قالوا حكم طلب الفعل
ان لا بد ان يكون الفعل معدوما غير حاصل حتى يؤمر
بتحصيله قلنا تبطل اذا معقد متكم الكلية فى ان كل متعلق
موجود لا بد ان يكون متعلقه موجودا وان خصصتموها
بالمخاطب دون الفعل فهو محل النزاع فلم صادرتم على المط
وعن هذا نقول فى حل الشبهة ليس قولنا ان المتعلق
معدوم حالة وجود المتعلق نفى المتعلق فان نفيه فى
حال لا يلزم منه نفيه مطلقا والمحال نفى المتعلق مطلقا
لا نفيه فى حال ليس العلم الازلى متعلق بوجود العالم
ولا وجود للعالم ازلا بل هو عالم بما سيكون فبم تنكرون
على من اثبت طلبا ممن سيكون فهو متعلق بما سيكون

وان شرع المباحث فى هذا المقام ان يفرق بين تعلق العلم
وتعلق الطلب كان ذلك مشعرا بعدم تحصيله لما نحن فيه
فى هذا المقام فانا فى معرض النقض على قولهم ان المعدوم
المتعلق فى حال وجود المتعلق نفى للمتعلق فهم بين امرين
اما ان يذكروا جهة عامة تشمل كل متعلق فالنقض لازم
واما ان يذكروا ان الطلب لا بد ان يقارنه المطلوب منه
فهو محل النزاع ثم نقول فى تحقيق هذا الفصل ليعلم
طالب الحقايق ان الامر قد يكون طلبا للفعل على الفور
والتنجيز وقد يكون طلبا للفعل فى زمن سياتى فانا
نفرق بين قول القايل لعبده افعل الآن وبين قوله له
افعل غدا وهذا التقسيم فى الطلب لا بد منه ثم ينقسم
المعدوم الى ما علم الله انه لا يوجد والى ما علم الله انه
سيوجد فالقسم الاول لا يصح ان يكون متعلقا للامر
والثانى متعلق الامر لكن لا جهة التنجيز فالحاصل ان
تعلق الامر بالمعدوم يستدعى ان لا يكون الطلب على جهة
التنجيز والمعدوم لا يكون علم انه لا يوجد فاذا قال القايل
المعدوم موجود مامور على تقدير الوجود فليفهم
الفاهم ان التقدير فى حق البارى محال وانما التقدير
بالنسبة الينا فانا اذا قدرنا المعدوم لا يوجد حكمنا
باحالة تعلق الطلب به فان قدرنا وجوده حكمنا بصحة
تعلق الامر به وليس فى حق البارى الا العلم بان سيكون
وان حذفنا وحققنا قلنا الامر لا يتعلق بالمعدوم وانما
يتعلق بالموجود المتوقع وهو معنى قول صاحب الكتاب
انه امر بما سيكون فكما ان العلم الازلى متعلق بالوجود
الذى سيكون كذلك الطلب الازلى متعلق بالمكلف

الذى

الذى سيكون فالامر اذا متعلق بالموجود اذ تعلق الطلب
بالموجود الذى سيكون لا بالمعدوم فان نفى التنجيز يشعر
بذلك اورد عليهم صاحب الكتاب الفعل المامور به
معدوم وقد يعلم الله تعالى انه لا يوجد وهم عندهم
فى حال الحدوث ايضا غير مامور به وهو فى حالة الحدوث
اذا لم يكن معدوما فيلزم ان يكون موجودا اذ لا واسطة
بين النفى والاثبات فاذا صار الوجود ينافى التعلق
فتمحض تعلق الامر بالمعدوم على اصلهم ونحن نقول
فى المامور المعدوم انه اذا علم الله انه لا يوجد لا يصح
ان يكون مامورا وهذا ان ورد على جهة النقض لمقدمة
كلية فهو سديد على ما ذكرناه وان ورد على حكم المقالة
فلا يستقيم ويبرز الخصم ايضا للفرق ولا يجرى الجواب
ثم اورد عليهم ان الامة مجمعة على انا فى وقتنا هذا
مامورون باوامر الله عز وجل ومذهبهم انه ليس لله
فى وقتنا كلام فان كلامه عندهم اصوات والاصوات
من الاعراض التى لا تبقى عندهم زمنين فقد جوزوا
ان يكونوا مامورين بامر معدوم وهذا قد يقال به
فان الوصية الواردة من الموصين اذا نفذت فهو
امتثال امر معدوم سبق ولكن يقال ان تنفيذها
بامر الله تعالى وهو امتثال امر موجود وعلى الجملة فاعتماد
على استحالة ثبوت الصفة المتعلقة بدون متعلقها منتقض
عليهم بالقدرة والارادة والعلم فانها من الصفات المتعلقة
ويتاخر متعلقها عنها وقرر صاحب الكتاب هذا فى
القدرة من حيث انها تستدعى امكان المقدور ولا مقدور
فى الازل ومع ذلك كفى فى ثبوت تعلقها معقولية ان

سيكون المقدور فالقدرة على ما سيكون كما ما سيكون
شبهة اخرى لهم قالوا اجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور هذا
الخلاف على ان القران كلام الله وانه سور وايات وله
مفتتح ومختتم وانه معجزة للرسول فكل ذلك من اوصاف
الحدوث واما الاختتام والترتيب فى السابق والمسبوق
فلا خفاء به واما المعجزة فحقها ان تكون فعلا لله تعالى
خارقا للعادة ظاهرا على حسب سؤال مدعى النبوة
والقديم ليس فعلا ولا له اختصاص باجابة دعوى
المتحدى ولو جاز ان يدعى ان القديم معجزة جاز ان يدعى
ان العلم والقدرة والحيوة القديمة معجزة ولساوت
الدعاوى بين المتحدى وبين المستدل عليهم بالمعجزة
والجواب ان ما ادعوا فيه الاجماع على انه معجزة فنحن
نسلم حدوثه ويبقى النزاع فيما وراه من الكلام
الازلى القايم بالنفس فان للاعجاز انما هو فى تاليف
الحروف ونظمها على وجه يخالف ساير نظوم الكلام
البشرى فى الاسلوب والبلاغة وقد سلمنا كل كلام
مؤلف من الحروف والقران لفظ مشترك يطلق
بازا الكلام المنظوم من الحروف واصله من الجمع
يقال قرات الما فى الحوض اذا جمعته ويطلق بازاء
الكلام الازلى الحاوى لجميع معانى الكلام فقد
اجتمعت المعانى باسرها فيه بمعنى انه تعلق بكل خبر
وكل مامور ومنهى واخذ الخصم شبهته من لفظ مشترك
اطلق فى احد معنييه على وجه يقتضى الحدوث
المسلم ثبوته والاطلاقات لا يحمل عليها الحقايق
بل الحقايق معقولة والاطلاق منزل على ما صح
تنزيله

تنزيله منها ثم الزمهم ان قال لهم ان كلام الله تعالى
هو فعله عندكم واصواتنا اكتسابنا وليست فعله عندكم
وكلام الله اذا لم يظهر عينه على يد النبى وانما الذى
تلاوه النبى مما تلاوه له فكلام الله ليس معجزة الرسول
اذ القايم بالرسول ليس عين كلام الله فكيف تستدلون
باجماع انتم اول من خالف اطلاقه وجانب مقتضاه
فلما الزمتهم هذه البشاعة وحققنا عليهم هذه
الشناعة انفصل الجبائى بان قال كلام الله تعالى
هو فعله حروف قايم قراءة كل قارى فقد فعل ذلك مع صوت
النبى عليه السلام ويفعله مع صوت كل قارى ثم قال
انه مسموع مع صوت القارى ثابت مع حروف الكتابة
غير مرئى واذا تلا قال القران قارئه تلاوته تلك
الحروف فاذا تلا جماعة قام بالكل كلام واحد
مقارنا لتلاوتهم واذا سكت واحد عدم ذلك منه
مع قيام بغيره والتزم بهذا القول وجود حروف
غير اصوات وهو امر فرض ولم تفهم حقيقته ثم
ادعى على العقلا سماع ما لم يسمعوه وكيف يختلف
العقلا فى المحسوسات ونسبة دعوى سماع الحروف
المذكورة كنسبة دعوى رؤيتها فى الكتاب فان الكل
نزاع فى ضرورى له سبب وقعت شركة العقلا
فى سببه ويدعى الاختصاص فى العلم مع المشاركة فى
السبب والتزم قيام صفة واحدة بذوات متعددة
ولو جاز ذلك فى هذا المعنى لجاز فى ساير المعانى
ثم نقول لم الحروف التى اثبتها مفارقة للاصوات ان
كانت مماثلة لها فالدليل يدل على استحالة وجود

المثلين فى زمن واحد فى محل واحد وان كانت مخالفة للحروف
القائمة بالتالى فمن حكم المختلفين اذ لم يكن لاحدهما افتقار
فى وجوده الى الثانى ان يجوز وجود كل واحد منهما بدون
الثانى واذا وجد بدونه وجد مع ضده فما ثبوت هذا
التلازم واذا لم يقتض العقل بتلازم امرين فان ثبت
فيهما على حكم الجواز والعقل لا يقضى بوقوع الجايز فما الطريق
التى توصلت بها الى وقوع هذا الجايز فان قالوا ضرورة
اطلاق الامة على ثبوت كلام الله تعالى قلنا نعلم انه لو
عرض على احد من الامة ان القايم بتلاوة التالى حرفان
لا يستنكر ذلك كيف وفى هذه الدعوى جحد الضرورة
فانا نعلم انتفاء هذا الجايز كما نعلم انتفاء جبل بين ايدينا
وان جاز فى العقل وجوده وعدم خلق ادراك متعلق به
ولو ساغ لمدعى هذه الدعوى ساغ لقايل ان يقول انا
اسمع عند هذه التلاوة كلاما اخر مخالفا لهذا الكلام
فى التاليف والنظم ولقد صدق صاحب الكتاب اذ قال
نفس نقل هذا المذهب يغنى اللبيب عن رده ثم الزمهم
صاحب الكتاب ان القارى اذا تلا القران فهو يلجى
الرب تعالى الى ان يخلق الكلام وتقرير هذا ان نقول
ان جاز ان يخلق البارى هذه الحروف التى ذكرها
فلا يتعين القول بوجودها اذ العقل لا يدرك به وقوع
جايز ولا قاطع سمعى يدل على وقوعه وان قال لا يجوز
عدم هذه الحروف عند تلاوة العبد فهو الجاء الرب
الى خلقها وهذه من فضايحه هذا الذى يمكن ان يقرر
به الالجاء وان قرر بغير هذا الطريق فلا يمشى
فان احتياد شى عقيب افعالنا لا يكون الجاء الى

الشبع

الشبع عند الاكل والذى عند الشرب فعل لازم لافعالنا
ولا يكون الجاء الصانع الى فعل فهكذا يقول الخصم ههنا
وبندفع عنه اشكال الالجاء نعم ان قال لا يصح من الصانع
تومنه خلق الحروف فهذا الجا على هذا التاويل والظاهر
عندى ان الجبائى لا يقول بامتناع هذه الحروف وانما
اخذ ذلك من ان الامة لما اجمعت على ثبوت كلام الله تعالى
وامتنع ان يكون ما هو من فعلنا كلامه وامتنع عنده كلام
قديم لزم ان يخلق كلاما ضرورة وجوب حمل كلام الامة
على صحة فى الصواب ثم ذكر صاحب الكتاب ان الذى
قلتم بحدوثه انتم فى حدثه ما وعدونه وانما النزاع فى
اضافته الى البارى تعالى وانتم لا تقولوا بحلوله فى الذات
الازلية فلم يبق الا تسمية لا يبعد جوازها فى مقتضى اللغة
فيسوغ اطلاقها بشرط ورود اذن سمعى فى الاطلاق وهذا
كلام مستقيم ان لم يقل المعتزلة ان الكلام يوجب حكما
وان قالوا انه يوجب حكما فليس النزاع اذا فى تسمية ثم
قال ونحن نثبت وراء هذا الكلام المسلم حدوثه كلاما
ازليا ولا مانع من اطلاق لفظ القران على الكلام الازلى
ولفظ القراءة يطلق مصدرا لقرأ قال الشاعر
ضحوا باشمط عنوان السجود به * يقطع الليل تسبيحا وقرانا
اى وقراءة وتسمى صلاة الفجر قرانا لاشتمالها على القراءة
قال عز من قايل وقران الفجر ان قران الفجر كان مشهودا
وكذلك الخبر المروى ما اذن الله لشى اذنه لنبى حسن الترنم
بالقرآن اى بالقراءة فاذن لفظ القرآن لفظ مشترك يطلق
بازاء القراءة ويطلق بازاء المقروء واصله ماخوذ من الجمع
يقال قرات الماء فى الحوض اذا جمعته فالمجموع المولف قرانا

باعتبار انه نظم والكلام الازلى قرآنا باعتبار انه جامع
لكل معنى وفرق بين الجامع والمجموع وان شملهما معنى الجمع
واما ما ذكروه من اجماع المسلمين على ان القرآن معجزة للرسول
وهذا خارج على الحرف الذى ذكرناه فانهم متمسكون باطلاق
لفظ مشترك والاشتراك مثار الغلط لامحالة ومعلوم
انه الاعجاز فى النظم ونحن نسلم حدوث الكلام المؤلف
المنظوم على وجه يخالف اسلوب جميع الكلام على
اختلاف انواعه مع البلاغة وهى بلوغه نهاية الكمال
ثم الزمهم خرق الاجماع الذى ذكروه من حيث ان معجزة
الرسول عندهم لم يسمعها احد لان المعجزة يجب ان تكون
فعلا لله تعالى ظاهرا على يدى المتحدى بالنبوة والكلام
الذى هو فعل الله تعالى هو اصوات حيث وحدت عدمت
عقيب وجودها والذى تلاه النبى عليه السلام على الامة
فعله وفعل النبى لايكون معجزا على ان القرآن عند المعتزلة
من جنس مقدور البشر وانما الاعجاز بالصرف عن المقدور
فنفس القرآن عندهم ليس بمعجزة الرسول وقد اخبر الرب
تعالى ان الجن والانس لو اجتمعوا لم يمكنهم ان ياتوا بمثل
هذا القرآن وعندهم ان من تلا القرآن فقد اتى بمثله فهم
على كل تقدير تمسكوا باجماع هم الذين خالفوه وحرفوه
وزخرفوه واغفلوا عن دفعه شبهة اخرى قالوا اذا
كان الكلام قديما فقوله تعالى اخلع نعليك لموسى
عليه السلام ولا موسى ولا نعله ولا الواد المقدس
وباجماع المسلمين ان هذا كلام الله والقول به فى الازل
هجر وحاصل هذه الشبهة عندى التزام امر معدوم
وهو الشبهة السابقة وانما زاد وها اخبار ان موسى

بالواد

بالواد المقدس طوى ولايصح ان يكون به فى الازل اذ
ملا هو ولا الواد المقدس وقد قلنا فيما تقدم لما تكلمنا
على العلم الازلى ان العبارات تختلف تنبيها على المدلول
الواحد باعتبار المقارنة للمخبر عنه او التقدم او التاخر
وقد مضى ذلك مشروحا ثمة فاورده ههنا حسبه
وقوله اذا وجد موسى كان الكلام خطابا له هذا يشير
به الى انه لا يسمى خطابا الا عند وجود المخاطبين وليس
ذلك بنافى كون الموجود المتوقع وهو معدوم الآن
متعلقا للامر قولهم ان كلام النفس غير معقول فقد
تقدم اثبات الكلام النفسى وذلك دفع هذا السوال
ثم قال صاحب الكتاب وجود الاقتضاء ممن امر عبده
ودعاه الى امتثال امره معلوم بالضرورة فان ردوه
الى الارادة او العلم بكيفية نظم الصيغة فقد تقدم
دفع ذلك وقد اندفعت تشنيعاتهم واضمحلت خيالا تهم
وبالله التوفيق فصل ذهبت الحشوية المنتمون
الى الظاهر الى ان كلام الله القديم حروف واصوات وقد
نقل صاحب الكتاب ما اشاروا اليه من الخبط وهو لاه
لا يفهمون معنى القديم فان الكلام المركب من الحروف
ما لم يسبق بعضها بعضا لا يكون كلاما مفيدا فان كانت
القائم بذات الحق سبحانه عندهم حروفا لا ترتيب
فيها يكون كلاما مفيدا وان كان فيها ترتيب فكيف
يتعقل فى القديم سابق ومسبوق ثم الحروف عبارة
عن تقطيع الصوت وكيف يتصور ان يوصف القديم
بالتقطيع وعلى الجملة فكيف مخاطبة من يجحد الضروريات
وينفى النظر العقلى بمبالك العقول وماخذهم فى

ضلالا لانهم تمسكهم بظاهر خبر روى فى الصوت وبظاهر
قوله حتى يسمع كلام الله ويمتنعون من التاويل واتباع
ما يقود اليه الدليل فنقول قد تقدم ان كل ظاهر
ورد على خلاف المعقول فلا بد من ازالة المحمل الظاهر
فان بقى احتمال واحد مما يصح فى العقول حمل لفظ الشارع
عليه وان بقى اكثر من احتمال واحد وجب الوقف
فان وافقوا على هذا الاصل قلنا يجب ازالة هذا الظاهر
بمخالفة العقول ولا يلزمكم بعد ذلك دخول فى تعيين
محمل اللفظ بل فكل علم ذلك الى الله تعالى وان امتنعوا
من هذا الاصل وهو ازالة ما يخالف العقول قلنا
يلزمكم على هذا الاصل ان لا تزيلوا ظاهر قوله عليه
السلام الحجر الاسود يمين الله فى ارضه وقوله تعالى
وهو معكم اينما كنتم فان قالوا علمنا ضرورة ان نفس
الحجر الاسود لا يكون يمين الله تعالى قلنا فقد اخرجتم
اللفظ عن محمله الظاهر لاجل مخالفة المعقول فكما علمنا
ضرورة ان الحجر لا يكون يمين الله تعالى حقيقة وعلمنا
ضرورة ان البارى تعالى ليس معنا فى كل مكان بمعنى
التحيز والتحيث علمنا ضرورة ان الكلام المولف
من الاصوات المتقطعة على نعت الحروف لا يتصور الا
ان يكون حادثا ثم نقول لمن نفى الجسمية منهم اليس لما
ورد فى الحديث قلب المومن بين اصبعين من اصابع
الرحمن وقوله تعالى يداه مبسوطتان وقوله عليه السلام
حاكيا عن ربه من اتانى يمشى اتيته هرولة قلتم ليس
المراد بذلك جارحة ولا حركة واثبتا لا وله معنى
وراء ذلك الله تعالى اعلم به فهلا قلتم لما ورد لفظ

الصوت ليس المراد ما سبق الى الفهم منه وله معنى الله
اعلم به ويكون التصرف فى كل ما ورد فى الذات والصفات
نمطا واحدا وان ابيتم ذلك فهلا قلتم بالتجسيم جريا على
مقتضى الظواهر الواردة وهكذا كل من حاد عن سنن
الحق تناقض اقواله ولا تستمر له قاعدة وعلى الجملة
فالاولى بالمرشد لهم ان يتلطف بهم غاية التلطف وان
شنع عليهم هذه المقالة وهى لعمرى شنعة اثارت
من انفسهم دواعى التالب والتعصب للضلالة فيمنع
ذلك من اصغائهم الى جهة الارشاد وما ذكره صاحب
الكتاب من انكار نفاذ زبر الحديد اذا الفت حروفا
منتهى ليس بعده شئ فى الغباوة وبالله التوفيق

فصل ذهبت الحشوية الى ان القراءة هى المقروء والتلاوة
هى المتلو والكتابة هى المكتوب وهذا من غباوتهم ايضا
وقد قال صاحب الكتاب القراءة كسب العبد يثاب
عليها اذا كانت مندوبة او واجبة ويعاقب عليها اذا كانت
حراما والثواب والعقاب والندب والايجاب والحظر
انما تتعلق بافعال المكلفين ولا تعلق لذلك بالكلام
الازلى والعجب انك اذا سالتهم عن حد الامر فيقولون
الامر قول القائل لمن دونه افعل فيقال هل قوله افعل
الا استدعاء الفعل منه فاذا قال تعالى فاقرءوا وحرم
القراءة على الجنب فقد امر بفعل ونهى عن فعل فكيف
يكون فعل العبد قديما وهو مستدعى منه تحصيله
فان انكروا ان القراءة فعل فيمتنع الامر بها والنهى عنها
وان اعترفوا بكونها فعلا وقالوا بقدمها فقد قالوا
بقدم الاعراض مع الاعتراف بحدث محالها وهذا نهاية
الغباوة ثم اطلق الورع منهم ان المسموع عند

قراتنا هو صوت الالة وهذا قياس مذهبهم فانهم اذا
قالوا التلاوة هي المتلو لزمهم ذلك فان الصوت هو
التلاوة وهو عين المتلو عندهم والمتلو هو كلام الله
فيلزم ان يكون نفس الصوت هو كلام الله وقد ذكر
في الفصل الذي يلي هذا ان المقروء قديم ويعني بالمقروء
مدلول اللفظ المنظوم ومن لم يفرق بين الدليل
والمدلول فليس عنده من التحصيل شئ وقد ذكره
بعد ذلك في فصل اطلاق الامة ان كلام الله تعالى
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور
ومسموع منزل ومهما اطلقت الامة فاطلاقه
متعين ولكن لابد من حمل ذلك على محمل صحيح لاتاباه
العقول فكونه مقروا امكتوبا بمعنى دلالة الكتابة
والقراءة عليه ومعنى كونه محفوظا في الصدور اشارة
الى تعلق العلم به ولابد من نفي الحلول في ذلك ومعنى
كونه مسموعا يحتمل سماع مادل عليه ويحتمل انه سمي
المفهوم عند المسموع مسموعا وقد يطلق السمع على تلقي
الكلام بالقبول والانقياد والطاعة فيقال فلان
مسموع القول اذا كان قوله مقبولا عند الحاكم او السلطان
ومعنى كونه منزلا بمعنى انه نزل به الملك وليس
معنى نزول الملك به انه انتقل بانتقاله ولا زايل ذات
القديم فهو محال والانتقال من علو الى سفل محال
على المعاني كلها قديمها وحديثها فلانه اذا اطلقت لفظ
النزول يكون من ازالة هذا المحمل المحال واذا تعين احتمال
حمله عليه والا وكلنا علم ذلك الى الله كما سبق التنبيه
عليه فصل كلام الله تعالى واحد متعلق بجميع
متعلقاته

متعلقاته وكذلك كل صفة من صفاته منعوتة بالوحدة
والبرهان على ان كل صفة من صفاته واحدة انها ان
تعددت اما ان تتعدد تعددا متناهيا او غير متناه
والتعدد بعدد غير متناه يلزم منه دخول ما لا
يتناهى في الوجود وهو محال والتعدد بعدد متناه يوجب
ان يتوزع ما لا يتناهى من المتعلقات على المتناهي
وهو محال فلزمت الوحدة واستدل صاحب الكتاب
على ذلك بما تقدم في العلم والقدرة ثم اورد على نفسه
ما هنا مطالبة بتقدير الوحدة في الارادة والكلام
وذلك ان ماخذ الوحدة عنده السمع وقد ثبت
الاجماع على انتفاء قدرتين وعلمين وقال ما وجه
ذلك في الارادة والكلام مع ثبوت الخلاف في الوحدة
لهما واجاب عن ذلك بان كل من قال بالكثرة فهو
يثبت الحدوث اما اثبات الكثرة مع القدم فهو متفق
على نفيه هذا جملة كلامه وهذا الاستدلال غير
مستقيم اصلا اما اثبات الوحدة في العلم بالاجماع
فهو قد نقل عن الاستاذ ابي سهل الصعلوكي في غير
هذا الكتاب ان للباري تعالى علوما لا تتناهى
فكيف يثبت الوحدة (بالاجماع صح) واما اثبات تعدد في الكلام مع
القدم فقد نقل عن عبد الله بن سعيد بن كلاب ان
الكلام اسم لسبع صفات امر صفة ونهي صفة
وخبر صفة وكذلك الاستخبار والوعد والوعيد
والندا والكل قديم عنده فكيف يدعي ثبوت الوحدة
مع القول بالتعدد مع القدم وانما مال هو والقاضي
قبله الى السمع لضيق مسالك العقول عليها وذلك

ان العلم الواحد قد قام مقام علوم مختلفة ولم يقم العلم
مقام القدرة والارادة وان اعتذر عن ذلك بان الاختلاف
راجع فى العلم الى اختلاف المتعلقات والاختلاف بين
القدرة والعلم اختلاف من حيث النوع والاختلاف
من جهة المتعلقات يزول فيما هو متعلقه فيقال
الطلب والخبر ايضا مختلفان من حيث النوع واما
الامر والنهى فيه رجعان فى حقيقة الطلب والاختلاف
من حيث المتعلق والاستخبار والوعد والوعيد
يرجع جميع ذلك الى الخبر فارتدت الاقسام كلها الى
الطلب والخبر قال من نصر مذهب الشيخ ابى الحسن
لم تنحصر اقسام الكلام فكما جاز رد الاقسام الى
القسمين جاز ان يكون فى العقل قسم اخر نسبته الى
القسمين فى الاندراج تحته كنسبة الاقسام الى القسمين
قيل ولم تنتهى اقسام المعانى فيجوز ان يكون فى العقل
معنى نسبته الى العلم والقدرة كنسبة العلم الى ساير
العلوم فان قيل يلزم ان يضاد وان لا يضاد قيل
وهذا مطرد ههنا فان الخبر لا يضاد النهى والامر يضاد
فلو كان معنى واحد خبرا طلبا اضاد ولم يضاد وذلك
هو المحال الذى ذكرتم من حيث المعقول فلما لم يستقم
لهم الجرى على هذا المسلك فى العقل صار قوم الى التعدد
فى الكلام هربا من لزوم هذا المحال وسار قوم الى
الالتجاء الى السمع ولم يتمشى كما قررناه فانه لم يتحقق
فيه اجماع من الخائضين فى علم الاصول وهم علماء
الامة فيه واما سلف الامة فلو ادعى عليهم القول
فى التعدد تمسكا بظاهر قوله لنفد البحر قبل ان تنفد
كلمات

كلمات ربى وغيره من الظواهر لم يبعد ذلك من قولهم
وعلى الجملة فدعوى الاجماع فيه قلق لا يكاد يصفو
لمدعيه اصلا ومسلك العقل كما ذكرت لك واما
مذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب ففيه بعد من
حيث ان الاستخبار والوعد والوعيد ايل الى الخبر فان
الاستخبار اما ان يكون من الله تقريرا فهو خبر والا
على حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب وان
اريد به طلب الاخبار فيؤول الى الامر والوعد خبر
عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب واختلاف
المخبرات لا يتغير به حقيقة الخبر والتزم الاستاذ
ابو اسحاق رد جميع اقسام الكلام الى الخبر ليستقيم
القول له بالوحدة فقال الامر خبر عن تحتم الفعل
والنهى خبر عن تحتم الترك وهذا فيه نفى حقيقة
الاقتضاء والطلب ففيه نفى الامر والنهى وقول
القائل الخبر عن تحتم الفعل امر والخبر عن تحتم الترك
نهى فنقول هذا لا يصح لوجهين احدهما ان التحتم
ليس قضية فى العقل ليخبر عنها وحق الخبر ان تعلق
بالشئ على ما هو به فان تحتم اخبر عن تحتمه والثانى
ان من اقسام الامر والنهى الندب والكراهة وليس
فيهما تحتم وان قيل انه خبر عن الثواب دون العقاب
فليس ذلك من ضرورة التكليف عندنا فلو قدرنا
عدم الثواب للزم ان لا يعقل معنى الندب والكراهة
وهذا باطل والعجب ان من طرقه على اثبات الكلام انه
ان كان قال ان البارى ملك مطاع ولا يتم وصف
الملك الا بالامر والنهى فكيف يذكر ما يلزم منه نفى

استفهام

الامر والنهى وهو حق الامر الملك الذى به استمر ثبوت
الكلام لله عز وجل وغاية ماذكره احتمال فلو قيل
له ان لكلام الله صفتين احديهما طلب والاخرى
خبر فيندرج تحت الطلب الامر والنهى ويندرج تحت الخبر
بقية الاقسام لم نجد له مدفعا وماذكره الامام من
طريق السمع قد نبهنا على ضعفه فالتحقيق ان ذلك
من مواقف العقول والله تعالى المسئول ان يعرفنا به
ولا يفتننا فى ديننا وبالله التوفيق **فصل** امتنع
ائمتنا من اطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع
بعضها بعضا ومع الذات والمعتزلة من وراء الزام
الغيرية لائمتنا قائلين ان كل موجودين غيران واذا
اثبتم الصفات موجودات فقد اثبتم غير البارى بيانه
قديما والامة متفقة ان لا قديم الا واحد واذا اثبتم
قدماء فقد خالفتم الاجماع وهذه المسئلة اذا ها ترجع
بعد انتهاء المباحثة الى المشاحة فى العبارة فان لفظ
الغيرية قد يطلق على كل معلومين يصح العلم باحدهما
مع الذهول عن الثانى وقد يطلق على ما يصح وجوده
مع عدم الاخر وهو العرف العام فانه فى اللسان يقال
زيد غير عمرو ولا يقال زيد غير صفته ولهذا قال
اهل العربية ان المبتدا هو الخبر فاذا قال القائل زيد
قائم قالوا القائم زيد وزيد عين القائم لا غيره واذا قال
القائل ليس فى البيت الا زيد وما فى البيت سوى واحد
لا يمتنع هذا الاطلاق وان زيدا ذلك الواحد موصوفا
بصفاته من كون ولون وطعم وغير ذلك وان حكموا
بوحدة

بوحدة من وجد فى البيت فكذلك قول الائمة القديم
واحد يتناوله بصفاته ومقصود المجمعين قطعا نفى
موجود آخر قديم غير البارى تعالى الموصوف بصفات
الكمال ولو نظر المعتزلة الى صحة ان يعلم احدهما مع
الذهول عن الثانى لزمهم ذلك فى الاحوال فانه يجوز
ان يعلم العالم افتقار الجايز الى مقتض ثم ينظر بعد
ذلك فى كونه عالما قادرا وما علمه اولا لم يجامعه الا
الشك فيما علمه ثانيا ومع ذلك لم يصح اطلاق لفظ
الغيرية عليه وكذلك يعلم كونه قادرا من يجهل كونه
عالما مريدا او من ذهل عن كونه كذلك ولم يكن فى
ذلك معنى الغيرية فان قالوا الاحوال غير موجودات
ومن حق الغيرين ان يكونا موجودين **فنقول** حد
فالمعنى الذى اشرنا اليه من صحة وجود احدهما
بدون الثانى لا بد من الوجود واما مع القول بان لفظ
الغيرية قد يطلق على كل معلومين يصح العلم باحدهما
مع الذهول عن الثانى يطرد فى الاحوال وقد قدم
صاحب الكتاب على الكلام فى هذا الفصل معنى الغيرين
وقد كان قدماء الاصحاب يقولون ان الغيرين كل موجودين
صح وجود احدهما مع عدم الثانى ونقل ذلك عن الشيخ
ابى الحسن فورد عليه سؤال وهو ان الدهرى المعتقد
قدم العالم وبقاه تعرف تغاير الجواهر ضرورة مع
انه لا يجوز عدم شئ منها فامتنع المتاخرون لاجل
هذا السؤال من حد الغيرين بذلك وقالوا ان الغيرين
كل موجودين يجوز مفارقة احدهما الثانى بزمان
او مكان او وجود او عدم وهذا الذى ذكره

المتاخرون ليس بحد بل هو تقسيم ينافى صناعة الحد ه
ولئن قال المتصر لهم جواز المفارقة امر شامل لهذه
الجهات وهو مورد التقسيم والتنويع وهو كاف فنقول
المفارقة تكون بالزمان والمكان والمحل والوجود
والعدم ولكن لايكون الا بالتقاسيم المذكورة ام يكون
جواز المفارقة بغير ذلك الاول ممنوع والثانى مسلم وعند
ذلك يكون من جملة الافتراق ان يعلم احدهما ويجهل الثانى
واذا جاز ان يفترقا فى ذلك فمن حد بمطلق المفارقة
دخل فيه ما ذكرناه فيحتاج الى هذه التقاسيم ليختص
جواز المفارقة بها ليحترز عما يخالف غرضه فى هذا الـ
الضرب وعند ذلك يخرج عن حكم الحد والذى اراه
ان السوال الذى لاجله زعموا   الحد الاول غير واقع
فان الخصم الذى هو الدهرى يقول ان العالم ممكن العدم
باعتبار ذاته وانما هو واجب عنده باعتبار غيره
فصحة وجود احدهما بدون الاخر باعتبار الذات لا
سبيل الى انكاره ولا ينفى فى ذلك امتناع العدم نظرا
الى المقتضى فلم يكن الدهرى فى الحقيقة لما علم الغيرين
يمتنع من تجويز عدم احدهما مع وجود الثانى باعتبار
ذاتيهما فحصل الحد صحيحا ولكن مع ذلك ليس هذا حدا
حقيقيا وانما هو رسم ماخوذ من حكم الامكان اللازم
للماهيات فانه يجوز ان نعلم انهما غيران مع ذهوله
عن عدم كل واحد منهما ولو كان حدا حقيقيا لما انعقل
بدونه هذا على طريقة اصحاب المنطق وعلى طريقتنا ه
فالحد الحقيقى ذكر اخص وصف المحدود وجواز العدم ليس
هو اخص وصف الجوهر فلم يكن الا رسما لمعنى الغيرين

واذا

واذا ثبت ذلك فاطلاق لفظ الغيرين مع ايهامه
لمعنى لا يصح على القدم لا يجوز فلا يقال ان الصفات
غير الذات لما فيه من الايهام لمعنى الممتنع عليه ولا يقال   ل
انها هى هو لان ذلك نفى الصفة وهذا راجع الى الامتناع
من اطلاق العبارات ولا يرجع ذلك الى امر معنوى ولهذا
صد صاحب الكتاب الفصل بتسميتها مغايرة فاشعر
ان الكلام فى التسمية وقد اطلق القاضى على الصفات
بانها مختلفة وذلك نظرا الى الحقيقة اذ لا تسد احديهما مسد
الاخرى ويثبت لكل واحد منها من الصفات النفسية ما لا
يثبت للاخر فان القدرة والعلم والارادة من الصفات
المتعلقة والحياة ليست من الصفات المتعلقة والعلم يكشف
المعلوم على ما هو به والقدرة يتاتى بها الايجاد ومن حكم
العلم مضادة الجهل والقدرة تضاد العجز ولا تضاد الجهل
والعلم يضاده ولا يضاد العجز وهذا الامر فيه نعم ان
وقع الكلام فى جواز الاطلاق فماخذه السمع وطريقه
نفى الايهام بالمحال عليه وهو غير متجه ولا يطلق عليه
الا ما اطلق على نفسه **فصل** ذهب القدماء من
ائمتنا الى ان البقاء صفة معنوية للباقى وذهب بعض
المتاخرين الى انها صفة نفسية وهو الذى ارتضاه المعتز   لة
والتحقيق خلاف الفريقين وقد نقل عن القاضى انه خالف
مشايخه فى القول بان الباقى باق ببقاء وقال الله تعالى
يعلم انى لم اخالف مشايخى لاذكر وانما التقليد فى اصول
الدين ممتنع واعلم ارشدك الله ان القول بان الباقى باق
ببقاء لا بد فيه من هدم اصل من قواعد الكلام وذلك
ان صفات البارى باقية فاما ان يقال هى باقية لنفسها

فعنيه ابطال عكس العلة واما ان يقال هى باقية ببقاء
يقوم بها ففيه قيام المعنى بالمعنى واما ان يقال هى
باقية ببقاء يقوم بالذات فيجب الحكم لما لم يقم به وايضا
فان للبقاء باق فهو اما ان يكون باقيا بنفسه ففيه ابطال
عكس العلة او ببقاء يقوم بالبقاء فيكون بقاء البقاء
باقيا ويتسلسل ولا يتحصل فلم يستتم القول بانه من
الصفات المعنوية واما من قال ان الباقى باق لنفسه
فلا يستقيم له ايضا ذلك من حيث انه لا يتحقق معنى
كون الجوهر باقيا فى اول زمن حدوثه وكيف يتخلف
عن الشئ فى اول زمن حدوثه صفة نفسية فليس
المراد بالبقاء الا استمرار زمنين على الجوهر والذى
سلبناه عن العرض وان اطلقنا على الازلى كونه باقيا
فلا يستقيم ان يراد به نسبة زمانية فالمراد به ان لا يطرأ
عليه عدم فهذا الباب هذا الفصل وقد مثله صاحب
الكتاب بتسمية الجوهر قديما اذا توالت عليه الازمان
والدهور ولا يسمى بذلك فى اول ازمنة حدوثه وقد كان
قدماء الاصحاب يستدلون على ان الاعراض لا تبقى بانها
لو بقيت لقام بها بقاء يوجب كونها باقية وفيه قيام
المعنى بالمعنى وهو محال فلما منع المتاخرون كالقاضى
ومن بعده ان الباقى باق ببقاء لم يستتم هذه الطريقة
على اصولهم فى استحالة بقاء الاعراض فاحتاجوا ان
يستدلوا على استحالة بقاء الاعراض بدليل اخر غير هذه
الطريقة لانهم منعوا ما ينبنى عليه فقال صاحب
الكتاب لما توجهت عليه الطلبة لو بقى لما صح عدمه
وبين التلازم بانه لو عدم اما ان ينعدم بانعدام شرط

او

اوضد او فاعل وهذه قسمة غير حاصرة وانما هو
اخذ مذهب الناس فى عدم الجواهر فذكرها هنا
اتماما فان الناس فى عدم الجواهر على مذاهب ثلثة
مذهب المعتزلة ان العدم انما يكون بضد ولهذا قالوا
ان الجواهر انما تعدم بفناء يضادها ولا يجوز عندهم
ان يعدم بعض الجواهر دون بعض لان المعنى المضاد لها
لا يقوم بمحل فلا اختصاص لها بجوهر دون جوهر
المذهب الثانى لاصحابنا ان العدم لفقدان الشرط
وهم فى ذلك فريقان احدهما يقول بان شرط استمراره
وجوده قيام البقاء به فاذا عدم البقاء لزم عدمه
والفريق الثانى يقول شرط استمراره خلق الاعراض
فيه فاذا لم يخلق عرض فيه لا يصح خلوه عنه لزم
عرضه عدمه المذهب الثالث نقل عن القاضى انه
يعدم بالفاعل والاولى ان يجرد هذه الطريقة بقسمة
دايرة بين النفى والاثبات فنقول لو عدم لم يخلو
اما ان يكون عدمه عدما جايزا او واجبا ويستحيل ان
يكون عدمه واجبا اذ الواجب لا يصح عليه البقاء وقد
فرضوا واحتجا باقيا وان كان جايزا فلا بد له من مقتض
والمقتضى اما ان يكون نفيا او اثباتا والنفى لا اقتضاء
له ويدخل فيه عدم الشرط لان عدم الشرط يدل على
عدم المشروط ولا يقتضى عدمه ونحن فى تقسيم
المقتضى بل فى تقسيم ما يدل والاثبات اما ان يكون ضدا ٥٥
او لا والضد لا يجامع الضد ولا يصح ان يقوم بالمحل
الا فى حال انتفاء ضده فيمتنع احالة عدمه على
وجود ضده ولان التضاد من الجانبين معقول

فان كان الطارى يعدم الكاين فى المحل لانه ضده
فمعقولية الضدية ثابتة للاول وهو ما باعتباره قدر
الاعدام فيجب ان يساويه الكاين فى الاعدام جهة الاعدام
فعند ذلك حتى يمتنع من وجود الطارى وفى ذلك امتناع
سبب العدم وان لم يكن ضدا فلا يخلو اما ان يقتضى العدم
بايثار واختيار اولا والموثر المختار لابد له من فعل والعدم
نفى محض فلا يصح ان يكون فعلا والمقتضى لا بايثار
فاما ان يقوم به فيقوم المعنى بالمعنى ويلزم منه ان يجامع
وجوده وجوده واذا لم يقتض عدمه فى زمن المجامعة
فلا يقتضى بعدها لان معقولية الاقتضاء ثابتة
للموجب باعتبار ذاته ولا يصح ان يختص الاقتضاء
بزمن دون زمن وانما قلنا انه يلزم منه ان يجامع وجوده
وجوده لانه لا يصح ان يقوم به حالة عدمه فلو يقوم به
الاحالة وجوده وفيه المجامعة المذكورة فهذا تحرير هذه
الطريقة على الوجه المذكور واعلم ان القاضى يصحح ان
الفاعل يعدم فقيل له قد بطلت الطريقتان فى استحالة
بقاء الاعراض فما دليلك على استحالة بقايها فقال لست
اثبت هذه المسلة ولا انفيها فليس الا الوقف فيها وهذا
تمام الكلام فى هذه المسلة ومن لم يسلك طريق القاضى
فى صحة اثبات العدم للفاعل تمت الطريقة له وجزم
باستحالة بقاء الاعراض وكانت الاعراض واجبة العدم
فى الزمن الذى يلى حالة حدوثها والجواهر انما تعدم عند
عدم الاعراض فحاصل القول عنده ان العدم انما يطرأ
على الجايزات بوصف الوجوب اما العرض فلكونه غير
قابل لان يستمر الوجود عليه زمنين والجوهر لا يصح

نفى

وجوده

وجوده دون عرض وما امتنع وجوده وجب عدمه
وزعمت المعتزلة ان جهة العدم انما هو الضد الا فيما
استحال بقاؤه من الاعراض كالاصوات والارادات فلا
يستقيم لهم ان عدمه بالضد وقالوا ان للجواهر ضدا
ينفى وجودها وهو معنى قايم بنفسه ولا اختصاص
له بجوهر دون جوهر وقالوا على مذاق ذلك لا يجوز ان
يعدم بعض الجواهر دون بعض بل لابد من عدم الكل
عند وجود ضد الكل ففى ما ذكروه مخالفة احكام
المعانى التى يستحيل قيامها بنفسها واثبات حكم لما لم يقم
به المعنى الموجب له والا لما متصل بمحله واثبات التضاد
لا على المحل ولو قيل لهم ما وجه اختصاص التضاد بالجو هر
لم يجدوا لبيانه سبيلا فان قالوا لان الجواهر لا فى محل
والفناء لا فى محل فكان له نسبة الى الجواهر بهذه
الجهة فيلزمهم ان يضاد وجود البارى لانه
ايضا لا فى محل ثم قد بينا ان العدم بالتضاد لا يصح لانه
مشترك بين الضدين فان كان الطارى يعدم ما قبله
لانه ضده فهذه الجهة حاصلة فى الكاين فيمنع من
وجوده وهذا واضح للمتامل باب القول فى معانى
اسماء الله تعالى عز وجل قدم الكلام فى اسماء الله
عز وجل الكلام فى الاسم والتسمية والمسمى والوصف
والصفة وهذا الفصل الكلام فيه يتعلق باللفظ
والنظر فيما يتعلق بالوضع اللغوى ولا شك ان معنا
لفظا ومدلول لفظ ووضع لفظ فالتسمية تطلق على
ذكر اللفظ وعلى وضع اللفظ دالا على المعنى والاسم
يطلق على اللفظ وعلى مدلول اللفظ وكذلك الوصف

على م

يطلق على قول الواصف وعلى المعنى القايم بالمحل والصفة
تطلق بازا المعنيين ايضا ولاشك في جميع ذلك وانما
الخلاف في اى المحامل هو حقيقة وفى ايها هو مجاز فصار
اصحابنا الى ان لفظ الاسم حقيقة فى مدلول اللفظ «
وهو المسمى ومجاز فى التسمية وهو اللفظ وكذلك
الصفة حقيقة فى المعنى القايم بالموصوف وقد يطلق
على اللفظ مجازا وهو الوصف وصارت المعتزلة الى
خلاف ذلك فقالوا الاسم حقيقة فى اللسان فى اللفظ
وقد يطلق على المسمى مجازا والوصف والصفة يرجعان
عندهم حقيقة الى قول الواصف وذهب الاستاذ ابو
منصور الى ان اللفظ مشترك فيطلق الاسم على اللفظ
حقيقة وعلى مدلوله حقيقة ويطلق لفظ الصفة على
اللفظ حقيقة وعلى المعنى القايم بالموصوف حقيقة «
واستعمل طريق الفريقين فاما من قال ان الاسم حقيقة
فى اللفظ فاستدل على ذلك بوجوه منها ان الاسم من حيث
اللسان مشتق من السمو او من السمة وهى العلامة على
اختلاف بين اهل العربية فان كان ماخوذا من السمة
وهى العلامة فامارة الشى وعلامته لابد وان يكون «
مغايرة له وان كان ماخوذا من السمو وهو العلو فمعناه
ان المسمى بمسماه فاوضحه وكشف معناه وذلك لا يتحقق
الا فى اللفظ فيلزم ان يكون حقيقة فى اللفظ الوجه
الثانى ان من سال عن اسم شخص معين فقال ما اسم «
هذا فجوابه ذكر اللفظ الموضوع لتعريفه والدلالة عليه
ولو كان خلاف ذلك لعد من اجاب بذلك متجوزا ولا
يجده احد من اهل اللسان حايدا عن الحقيقة الوجه
الثالث

الثالث ان الامة قاطبة مجتمعة على ان لله تسعة وتسعين
اسما والبارى تعالى واحد والقول بان الاسم هو
المسمى يلزم منه تعدد الآلهة وهو محال واما من
قال بان الاسم هو المسمى فاحتج بقوله تعالى سبح اسم
ربك الاعلى وبقوله تبارك اسم ربك ونظير ذلك
الآيات الدالة على تنزيه الاسم وتعظيمه واضافة
العبودية اليه ومعلوم ان المسبح المقدس المعظم انما
هو مدلول اللفظ لا نفس اللفظ وقد يستدلون «
بقوله ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم
واباؤكم ومعلوم ان القوم انما عبدوا الاصنام لا الالفاظ ظ
وقد قال بعض ائمة العربية وهو معمر بن المثنى «
الدليل على ان الاسم هو المسمى قول لبيد بن ابى ربيعة
الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر
ولا يريد الشاعر ان اللفظ عليهم وانما مدلوله عليهم «
قالوا وقد اجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور الخلاف على
ان لله تعالى فى ازله الصفات والاسماء الحسنى وعلى ما قال
الخصم ليس لله فى ازله اسم وذلك مناقض لما درج السلف
عليه واجابوا عن كلمات الاولين بان الاسم قد يطلق
ويراد به التسمية وعليه يحمل قوله ان لله تعالى تسعة
وتسعين اسما وقد يقولون ان المدلولات متعددة فان
التسمية قد يطلق على الذات وقد يطلق على الصفات
وقد تطلق على الافعال وقد تطلق على سلب وهى اسماء
التنزيه وقد تطلق على اضافة وذلك متكثر وهو مدلول
اللفظ فلم يلزم من وحدة الذات التى تكثرت اعتباراتها
انتفاء مدلولات لهذه الالفاظ اذ لا احصاء بها امر

زائد على الذات قال الاستاذ ابو منصور كما قلتم ان
الاسم يطلق ويراد به التسمية وعدد تموه انفصالا له
فالاسم يطلق ويراد به المسمى فيكون انفصالا عما تمسكتم
به من الاية المذكورة مع ان قوله ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتموها يمكن تاويله وهو ان الاصنام لم
يثبت لها وصف الالوهية واسماؤها انتم وضعتم
هذا اللفظ عليها فكانكم ما عبدتم الا اسماء وضعتموها
لا ما ثبت حكم الالهية في نفسه والحق الذي لا امراء
فيه ان اللفظ مشترك بينهما فلا معنى لمنازعة احدهما
للآخر وان نظر الى غلبة استعمال اهل العرف او الشرع
فلا شك في اطلاقه في الجهتين فلا معنى للتنازع بين
الخصمين وكذلك قال اصحابنا ان من ادعى انه ليس لله
تعالى صفة الالوهية في ازله فقد خرق اجماع الامة
قال الاستاذ ابو منصور لا شك ان الصفة هنا اطلقت
على ما قام بالموصوف ولا يمنع ذلك ان تطلق الصفة على قول
الواصف فالحق ان لفظ الصفة مشترك فقد يطلق على
اللفظ صفة كما يشير اليه اهل العربية وقد يطلق على المعنى
القائم بالموصوف كما ذكر اصحابنا على ان لفظ الصفة فيما
قام بالموصوف اكثر استعمالا ولهذا يقال لمن كذب في وصف
رجل لم تذكر صفته ولهذا يقال ان السائل اذا سأل من صفات
الشيء لم يكن قصده الالفاظ الدالة على معانيه وانما مقصوده
انه موصوف بالعلم او الجهل او السواد او البياض فتاملوا
ترشدوا ان شاء الله فصل فيما يجوز اطلاقه على
الله تعالى قال ما ورد الشرع باطلاقه اطلقناه وما ورد
بمنعه منعناه وما لم يرد فيه اذن في اطلاقه ولا منع
توقفنا

توقفنا فيه وذهب بعض اصحابنا الى ان ما لم يرد فيه
اذن ولا منع فهو ممنوع وهذا مدخول فان المنع حكم شرعي
والاحكام الشرعية مداركها السمع دون العقل فاثبات
المنع من غير سمع تلقي الاحكام من غير مداركها عندنا
تناقض في القول وفصل المتاخرون في هذا القسم بين
ان يكون ما لم يرد فيه اذن وهو غير موهم معنى يستحيل
عليه وبين ان يوهم معنى يستحيل على الله تعالى
فجوز في الاول ومنع في الثاني وهذا ايضا من الطراز
الاول فان التحريم والتحليل انما يوخذ من السمع غير ان
الاجماع على امتناع اطلاق ما يوهم فوجدنا فيه ماخذا
سمعيا وما لم يوهم لم نجد فيه ماخذا سمعيا فوجب الوقف
عن الحكم فيه وليس الوقف جزما بالانتفاء بل شك
في انتفاء الحكم فيه وقد اطلق ائمتنا على ان القياس لا يجري
في اسماء الله تعالى الحسنى فانحصر مداركها في الكتاب
والسنة واجماع الامة وهل يشترط ان يكون الخبر الوارد
في السنة في اسماء الله الحسنى متواترا الصحيح انه غير
مشترط فان الجواز حكم يمكن اخذه من اخبار الاحاد
فصل نقل عن الشيخ ابي الحسن رحمه الله قال اسماء الله
منها ما يقال هي هو وهو ما دلت التسمية فيه على ذاته
ومنها ما يقال انه غيره وهو ما دلت التسمية فيه على
افعاله كالخالق والرازق ومنها ما يقال انه لا هي هو
ولا هي غيره وهو كل ما دلت التسمية فيه على صفة
من صفاته وذهب بعض الاصحاب الى ان كل اسم له
فهو هو سواء دلت التسمية فيه على ذاته او اشعرت

بصفته او بفعله وقال على مذاق ذلك الخالق هو الذات
الفاعلة لا الخلق والرازق اللفظ فيه يدل على الذات
الرازقة لا الرزق وقال الامام المرتضى عندنا راى شيخنا
ابى الحسن فان اللفظ اذا دل على امر غير سلب فقد دل
على ثبوت واذا لم يكن الثبوت راجعا الى الذات ولا الى
الصفات فقد دل على مغاير للذات فصح ان يقال ان التسمية
دالة على غيره والتحقيق ان لفظ العالم والخالق والرازق
كل ذلك يدل على الذات فتارة يدل عليها باعتبار ذاتها
وتارة يدل عليها باعتبار قيام صفة بها وليس تسمية العالم
للعلم وانما هو تسمية للذات التى قام بها العلم وليس تسمية
الرازق للرزق وانما التسمية فيه لفظ يدل على الذات التى
صدر منها الرزق فالتسمية اذن الذات باعتبار نسبة امر
اليها ولا تطلق التسمية عند انتفاء هذه النسبة الى الذات
فان اراد الشيخ بالمغايرة انه توقفت تسمية الذات على امر
مغاير فصحيح وان قال اللفظ المعول عليه تسميه مدلوله
ما يغاير الذات فليس كذلك وكذلك يقول فى اللفظ الدال
على صفة من صفاته ان كان يزعم ان التسمية تتوقف على
ما ليس هو ولا هو غيره فصحيح وان زعم ان مدلولها ما ليس
هو ولا هو غيره وهو الصفة فليس بصحيح بل تسمية
العالم والقادر مدلولها هو الذات القادرة والعالمة
فتوقف اشعار التسمية على ثبوت الصفات التى ليست
هى الذات ولا هى غيره وكون اللفظ يطلق على الذات تارة
عند وجود صفة ازلية وتارة لا يطلق ليس ببعيد فى
اللسان والله الموفق وبه نستعين وعليه نتوكل

واعلم

واعلم ان الكلام فى اسماء الله تعالى بحث عن معنى
لفظ فلابد فيه من معرفة اللغة ومراد العرب من
اللفظ عند اطلاقه ولا يكفى ذلك فى معرفة اسمائه
اذ اللفظ قد يكون محمولا على حقيقته وقد يكون محمولا
على مجازه وقد يعرف انصرافه من الحقيقة الى المجاز
باحالة العقل حمله على جهة حقيقته فاحتاج المتكلم
فى هذه الالفاظ الى ان يكون عارفا بمسالك العقول
ليعرف المحال فيصرف اللفظ عنه وكثيرا ما يكون ذلك
فى الالفاظ الدالة على ذاته وصفاته فانظر ذلك وتا مله
ترشد ومن حق الباحث عن هذه الالفاظ ان
يعرف الالفاظ وانها لا تترادف بل لكل لفظ خصو صية
وقد تكون الخصوصية بفصل فى احد المسميين وقد
يكون بنوع مبالغة فى بنية الكلمة فى مدلول اللفظ
لا توجد فى غيرها وقد يكون بزيادة مبالغة مع اشترا لك
اللفظين فى الدلالة على المبالغة على المعنى فافهم ذلك
قبل الخوض فى الاسماء واعلم انه بحر خضم لا يدرك
ساحله ولكل احد منه مشرع على مقدار فهمه وقد
ورد ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل
الجنة اعاننا الله واياك على ما يقرب اليه اما الله
فقد اختلف الناس فى معناه وانه من الاسماء المشتقة
او هو اسم علم فذهب المحققون الى انه اسم علم وقال
اخرون انه اسم مشتق فاختلفوا فى اشتقاقه فقال
قوم اصله الاه ومعنى الاله الذى يوله له اى يعبد
وقيل الاله ماخوذ من الوله وهو الحيرة وهو تعالى

حارت العقول فيه وقيل انه لاه ادخلت عليه لام
فصار لاله ثم ادغمت احدى اللامين فى الاخرى
ومن الناس من قال هذه اللام التى ادخلت عليه
هى لام التعريف وقال آخرون هى لام التعريف التفخيم
والتعظيم هذا تصرف الكوفيين وقال قوم من
البصريين اصله لاه ماخوذ من قولهم لاهت الشمس
اذا ارتفعت وانشدوا

ولاهك قد يخشى العشيرة نوره ٭ ونورك نور فى الجديد ين ساطع

اى سوددك وعلوك وعظم شانك فادخلت عليه اللام
على النعت المذكور والصحيح انه اسم علم ولا مانع من ان
يكون مشتقا فى اصله ثم يوضع على جهة العلمية والدليل
على انه علم امتناع النعت المنعوت به ونعته بجميع الاسماء
وذلك من احكام العلمية **الرحمن الرحيم** اسمان مشتقاه
من الرحمة وهما من ابنية المبالغة كالنديم والندمان
غيران وزنه فعلون يظهر انه ابلغ من لفظ فعيل فقد اختص
بزيادة مبالغة والرحمن من الاسماء المختصة التى لا تطلق
الا على الله وان اطلق على مسيلمة فانما اطلق مقيدا باليمامة
فقيل رحمن اليمامة وعد ذلك من من هو سابه حيث انتقل
من دعوى النبوة كذبا الى دعوى الرحمانية جراة وعتوا
واما الرحمة فلا تطلق على الله بمعنى الرافة والتحنن وانما
تطلق عليه بمعنى ارادة الخير والانعام على عبيده فتكون
من الاسماء الدالة على الصفات او ترجع الى نفس الانعام
والاحسان فترجع الى الافعال وبعض الناس يذهب
الى ان الرحمن يعم الكافر والمومن والرحيم مختص بامر
الاخرة

الآخرة وهو مختص بالمؤمنين وهذا لا يوخذ من
اشعار اللفظ فان صح فى ذلك توقيف شرعى جاز
ان يكون مدركا لذلك ومما ذكره بعض الائمة فى
الاسماء يهلف العبد بحظ من معنى الاسم منها فى
فى معنى الله التاله والحيرة ويرى فى معنى الرحمن
عموم الاحسان لكل عبد حر او فى معنى الرحيم
الموعظة والدعاء الى الصراط المستقيم وليس فى
هذا ما ننكره **الملك** اختلف اصحابنا فى انه يرجع
الى الخلق او القدرة على الخلق فالذى ذهب اليه
الشيخ ابو الحسن انه ذو الملك والملك هو الخلق وذهب
القاضى ومن تابعه من المحققين الى انه راجع الى
القدرة وكذلك اذا قيل العبد يملك فمعناه انه
مقتدر على الانتفاع بالعين المملوكة متى اراد غير
ان للشرع تخصيصا فى ذلك فانه لا يطلق على القدرة
على الانتفاع المحظور ملكا وانما يطلق اذا كان ما
الانتفاع بالمقدور مباحا فى الشرع وكذلك ملوك
الاقاليم لما قدروا على التصرف فى البلاد قيل لهم مالكون
لها هذه طريقة القاضى ومن تابعه واورد عليهم من
التزم مذهب الشيخ ابى الحسن ان الملك اذا كان هو الاقتدار
فالجواهر الباقية غير مقدورة فى حالة البقاء فلتخرج
عن ملكه وفى ذلك هجى باتفاق الامة واجابوا عن ذلك
بان الاقتدار على بقائها انما تعلق بقاء على راى الشيخ وانما
تعلق الاعراض ومتى اراد عدمها قطع الاعراض عنها
فلم ينافى ذلك ماذكروه ولولا ذلك لرادف هذا الاسم
احد الاسماء الثلاث وهى الخالق البارى المصور

ثم من احكام القدرة الاستغنا . ومن لازمه احتياج
المخلوقين له وكذلك حكم الملوك فى الدنيا **القدوس**
مقول من القدس وهو الطهارة والنزاهة وسميت
الارض المقدسة لانها منزهة عن اوضار الجبابرة
وسميت الجنان حضاير القدس لانها منزهة مبراة
عن النقايص فالاسم اذا من الاسماء الايلة الى السلب
وحظ العبد من التخلق فى الملك لازم الملك وهو احتياج
الناس اليه فى ارشاده الى طريق الآخرة وحاجة الناس
فى ذلك اليه وفى دعوته المستجابة واستغناؤه عنهم
وفى القدوس حظه تنزهه عما يشينه فى امر دينه
او ينقصه فى ادراك فضايل الدين والله اعلم **السلام**
ذكر فيه ثلاث معان الاول اطلاقه على ان المراد به انه
ذو السلامة من كل آفة ونقص وهذا يلزم منه ان
يرادف القدوس الا ان فى القدوس مبالغة الثانى ان يراد
به مالك تسليم الخلايق من المهالك والمعاطب والثالث
ان يراد به سلامه على المومنين كما قال تعالى سلام قولا
من رب رحيم وفى القول بالمعنى الاول رجوع الاسم الى السلب
وفى الثانى رجوعه الى القدرة او الى نفس الفعل وفى الثالث
يرجع الى القول وحق العبد منه ان يسعى فى دفع المضار
عن اخوانه المسلمين وان يفشى السلام على اهل الملة **المومن**
الايمان يطلق عند اهل اللسان على التصديق ومعناه
فى حق الرب تعالى انه يصدق انبياءه فيما اخبروا عنه
من الاحكام والحشر والنشر والجنة والنار قال الله تعالى
وما انت بمومن لنا اى مصدق وهذا يرجع الى القول
وقد يطلق المومن على معنى المومن وتليين الهمزة شايع

فى

فى وضع اللسان والتامين قد يكون بالقول الصادق
منه وقد يكون بخلق الطمانينة وحظ العبد منه
التصديق بالله ورسله وكتبه ومن المعنى الثانى
السعى فى ازالة الخوف من كل خائف بطريق القول والفعل
المهيمن قيل معناه الشاهد والدليل قوله تعالى ومهيمنا
عليه اى شاهدا ومنه قول الشاعر
ان الكتب مهيمن لنبينا ۞ والحق يعرفه ذووا الالباب
ثم فى حمله على الشهيد وجهان احدهما ان يصرف الى معنى
العلم فهو تعالى الشهيد على كل شى لا يعزب عنه مثقال
ذرة فى السموات ولا فى الارض ومن الاصحاب من حمل ذلك
على القول وكلام الله تعالى مهيمن على الكتب السابقة
وهو مبنى على تصديق الكتب وتقرير الصحف المنزلة
على الانبيا الماضين صلوات الله عليهم اجمعين وقال
بعض العلما المهيمن الامين والاصل فيه انه مومن من
الامانة ثم قلبت الهمزة كما قالوا فى ارقت هرقت
والامانة فى حكم الله تعالى ترجع الى الصدق فى القول
وقال الخليل بن احمد المهيمن الرقيب وحق العبد منه
التصديق بالله ورسله وكتبه والمراقبة لخواطره
المذمومة شرعا **العزيز** معناه عند معظم العلماء
القدير القاهر والعزة هى القدرة والاستعلاء
والغلبة ومنه قول القائل من عز بز وقال تعالى
فعززنا بثالث اى قوينا وايدنا وحمل بعض الائمة
العزيز على العديم المثل فيرجع معناه الى السلب
وحظ العبد منه قهر الشيطان بعزيمة الصدق
والترقى بالاخلاص الى ذروة تعجز عن مثلها اضرابه

وحظهم

الجبار اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هو مأخوذ
من الجبر وهو الاصلاح ومنه جبرت العظم وجبرت
الامر فانجبر قال العجاج

(قد جبر الدين الاله فانجبر)

فيرجع الاسم اذا الى صفات الافعال وقال بعضهم
الجبار حامل الخلايق على ما يريد فيرجع الى القدرة
وقيل الجبار هو العظيم وروى هذا عن ابن عباس
وقيل الجبار هو المنيع الذي لا يناله قصد القاصدين
ومنه تعالى النخلة اذا فاتت الايدي جبارة وعلى هذا
يحتمل عوده على صفة النفي ومعناه التعالي عن سمات
المحدثين ويمكن عوده الى الاقتدار **المتكبر** العلي
المتعالي العظيم قال صاحب الكتاب معنى الجميع واحد
ومن العلماء من حمل ذلك على تنزه الباري عن سمات
النقص وقال القاضي هي تدل على جميع صفات الباري
النفسية والمعنوية وتدل ايضا على نفي صفات النقص
ولا مانع في دلالة اللفظ على النفي والاثبات وانا اقول
اما المتكبر فلفظ المتفعل يشعر بفعل ما يليق بالكبرياء
ووصف العظمة يشعر بصفات الجلال وقد فرق الشرع
بين لفظ العظمة والكبرياء فقال الكبرياء ردائي والعظمة
ازاري وعن هذا اخص بعض العلماء التحريم في الصلوة
بلفظ الله اكبر دون قول القائل الله اجل والله اعظم وكذلك
قال الله تعالى وهو العلي الكبير فاشعر بان معنى العلو
مخالف لمعنى الكبير ويظهر ان يقال ان العلو في ذاته اشارة
الى حقيقته باعتبار ذهابا الى صفات النقص وما باعتباره
نافيا نفس الانتفا والمتعالي ايضا يحتمل ان يكون اشارة
الى افعال تليق بالعلو ويحتمل ان يكون راجعا الى الصفات

المنافية

٥١١

المنافية لسمات النقص وحظ العبد من هذه الاسامي
صيانة نفسه عن الافعال المحظورة والمكروهة وفعل
ما ينافيها **الخالق البارئ المصور** قال صاحب الكتاب
ان الخالق يطلق على المخترع ويطلق على المقدر والباري
تعالى هو المخترع والمصور فاعل الصور والاولى
حمل الخالق على المقدر وهو المشار اليه في قوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين والباري تعالى يحمل
على الموجد المخترع والمصور اشارة الى التشكيل
بالصور المختلفة فانه يبعد ترادف الاسماء مع ذكرها
في سياق واحد على حكم المدح والثناء **الغفار**
فقال من الغفر وهو الستر ويشعر ذلك بتكرر
المغفرة منه المغفرة مرة واحدة لا يقال لمن فعل
ذلك غفار ويمكن حمله على ترك العقوبة ويمكن
حمله على الانعام المنافي لما يفضحنا في العاجل والآجل
والذي يظهر لي في معناه ان الستر ما يخفي عن الناظر
حال المستور ولا ستر بالنسبة اليه فاخفاء حال
العاصي عن الناس يكون سترا عليه لا محالة
وهو يرجع الى خلق هذا العلم بحاله وحظ العبد
من الخالق والباري والمصور السعي في الامور
التي بعضها التقدير والايجاد مخصوص بباب
الخيرات فان السعي مذموم نقيض الخير ممنوع منه
ومن الغفار ستر الزلات عن العصاة وغفر
الذنوب لمن اساء اليه ومقابلة الاساءة بالاحسان
ابلغ حظ فيه **القهار** فقال من القهر ويمكن
صرفه الى القدرة ويمكن صرفه الى الافعال التي

تذل الجبابرة وحظ العبد منه قهر النفس الامارة بالسوء
وقهر الشيطان الموسوس بالمعاصي **الوهاب** فعال
من الهبة وهو مانح النعم والنعمة ما يتنعم به من
الشهوات التي يعصي الله بها لا تعد نعمة لما فيها من
الخسران في الآخرة وحظ العبد من ذلك الصدقة
والبر **الرزاق** خالق الرزق والرزق ما ينتفع به
الانسان من حلال وحرام على ما سيأتي ان شاء الله
تعالى وحظ العبد منه اكتساب اطعام الطعام
للقادمين عليه وغيرهم **الفتاح** اختلف العلماء في
معناه فقال بعضهم معناه الحاكم والعرب تسمي القاضي
فتاحا وهو المراد بقوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين
قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اي احكم الحاكمين والحكم
له محملان احدهما قول الله واخباره مما للعبد وعليه
والثاني القضاء وسيأتي معنى القضاء ان شاء الله
تعالى ويمكن حمله على الافعال المنصفة للمظلومين من
الظالمين وقال بعض العلماء الفتاح خالق الفتح وهو
النصر وهو المراد بقوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم
الفتح اي ان تستنصروا فقد جاءكم النصر وحظ العبد
منه نصرة الحق واعانة كل مظلوم عن ظالمه **العليم**
يدل على العلم كالعالم الا ان فيه في بنية اللفظ مبالغة
فان فعيل من ابنية المبالغة والمبالغة في حق الباري
بمعنى كثرة متعلقات العلم فان العلم واحد لا كثرة فيه
وحظ العبد منه تعلم علوم الدين **القابض الباسط**
من اوصاف الافعال فالقابض المضيق على من اراد والباسط
موسع الرزق على من شاء وحظ العبد منه مقصور على

عن غير المستحق من العطاء والمنع
الخافض الرافع
من صفات الافعال والخافض ...



صرف من لا يستحق الولاية عنها وتولية من هو اهل له
والسعي في ذلك والاعانة على حصوله **الحكم** بمعنى الحاكم
الا ان في لفظه مبالغة فان فعلا من ابنية المبالغة والحكم
يطلق على القول المبين جزاء الاعمال ويمكن حمله على الافعال
الواقعة جزاء ويمكن حمله على العلم والقدرة على الاختراع
وقيل انما سمي العلم حكمة لانه يمنع من قام به عن مرافقة
شيم الجاهلين وهو ماخوذ من المنع ولهذا سميت الحكمة
اللجام لانها تمنع الدابة من الجماح ومعنى المنع في حق الباري
تعالى محال وانما يطلق على حكمت قال الله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقيل الحكم هو المحكم للاشياء
المتقن لها وحظ العبد منه اجتناب كل جهالة تضر به
في امور الدين والدنيا ومنع نفسه من الانهماك في الشهوات
المنقصة له في دار الآخرة **العدل** معناه العادل وهو
الذي يفعل ما له ان يفعله واسم المصدر اذا وصف به
له دلالة على المبالغة فانه يقال رجل عدل اذا جعل هو
نفس العدل فيشعر بلزومه ووجوبه اذ لا يصح مفارقة
بين الشيء ونفسه وبعض النحاة يقدره بصاحب عدل
وحظ العبد منه ان لا يباشر الا ما اذن له فيه **اللطيف**
قيل معناه الملطف والملطف فاعل اللطف وهو كالجميل
معناه المجمل وقيل اللطيف هو العليم بخفيات الامور
والخفاء بالنسبة الى غيره لا بالنسبة الى محيط علمه
ويقال هذا معنى لطيف اذا دق عن ادراك اكثر الناس
والعرب تسمي ما دق معنى لطيفا وقيل اللطيف بمعنى
الرحيم وهو نلطفه به اذا رحمه واشفق عليه وحظ
العبد منه اكتساب العلوم ورحمة كل ضعيف **الخبير**

لفظ يشعر بالمبالغة في العلم الا ان فيه زيادة على معنى
العليم فان العليم مبالغة في كثرة المعلومات والخبير يشعر
بالخبرة بخفيات الامور وحظ العبد منه الخبرة بدقائق
العلوم الحليم الذي لا تستفزه زلات العصاة على استعمال
عقوباتهم قبل الاجل الذي قدر لها فيرجع معنى الاسم الى
التنزيه عن العجلة التي هي حاصلة في العادة عقيب انزعاج
في الباطن وداعية الغضب والاستحثاث على الفعل فيؤول
معناه ايضا الى النفي وقيل معناه العفو ويرجع الى ترك
الانتقام والانعام وحظ العبد منه سكون باطنه عند
الاساءة وترك المقابلة الشكور قال بعض العلماء هو
المجازي على الشكر له فيكون الاسم على معنى الازدواج كما
سميت العقوبة على السيئة سيئة والعقوبة على الاعتداء
اعتداء وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعات
بالثواب الجزيل وهو يرجع الى الفعل وقيل المثني على المطيعين
له فيرجع الى القول وحظ العبد منه مجازاة المحسن اليه
من المخلوقين ومكافات كل من اولى اليه معروفا والثناء
عليه الحفيظ قيل معناه العليم والحفظ العلم ومنه
قول القائل فلان يحفظ القرآن الا ان لفظ الحفظ له
مزيد دلالة على العلم فان الحفظ يشعر بدوام العلم فانه
يقال في حق العبد عند رسوخ المعرفة ودوامها في القلب
وهذا يرجع الى صفة الذات مع الاشعار بالبقاء والدوام
وقيل الحفيظ هو الحافظ الا ان فيه مبالغة لبناء فعيل
وهو اشارة الى انه مدبر الخلائق وحافظهم عن الحلائق
المهالك وهذا يرجع الى الافعال وحظ العبد منه
المواضعة على التذكر في آيات الله تعالى لترسخ المعرفة

في

في قلبه وتدوم والسعي في صيانة كل مسلم عن وجوه
المضار المقيت قيل معناه خالق الاقوات وقيل معناه
المقتدر وقال الشاعر
وذي ضغن كففت النفس عنه ٭ وكنت على مساءته مقيتا
اي قادرا وقيل المقيت المقدر وقيل هو الشهيد فالمعنى
الاول راجع الى الفعل والثاني الى صفة من صفات المعاني
وهي القدرة والثالث كذلك فان التقدير بالارادة
والرابع يرجع الى العلم وحظ العبد منه صلة الفقير
والقدرة على قهر الظلمة الحسيب قيل معناه معطي
الخلائق ما يكفيهم تقول العرب احسبه اذا اعطاه الى
ان قال حسبي اي كفاني والاسم على ذلك يرجع الى الافعال
وقيل معناه محاسب الخلائق وفعيل مبالغة في ذلك
قال الله تعالى وهو اسرع الحاسبين ويرجع ذلك الى القول
وحظ العبد منه تحقيق العطاء الجزيل ومحاسبة نفسه
قبل ان يحاسب الجليل قيل معناه العظيم وقد سبق
تفسيره والجلالة تشعر بصفات الكمال والعظمة تشعر
بنوع من الكبرياء يقال تعاظم اذا تكبر الكبرياء الكريم
اختلفوا في معناه فقال بعضهم معناه الجواد ثم فيه
وجهان احدهما انه ذو الجود والكرم ويرجع ذلك
الى الافعال والوجه الثاني ان يحمل على الاقتدار على الجود
وقيل الكريم الذي يعفو عن الذنوب بعدم ساعة
وقيل الكريم الذي يعطي قبل السؤال واذا حمل على
العفو فيحتمل حمله على ترك العقوبة ويحتمل حمله على
الانعام وقد سبق الايماء الى ذلك وقيل الكريم
العلي المرتبة وكرايم الاموال نفائسها وحظ العبد

منه لا يخفى الرقيب قيل معناه العليم الذى لا يعزب،،
عنه شئ والمراقبة تشعر بعدم الذهول والغفلة ففيه
زيادة فى الدلالة على لفظ العليم وقيل معناه الحفيظ،،
وقد سبق معنى الحفيظ وحظ العبد منه مراقبة،،
خواطر نفسه ومقابلة ما هو مذموم منها بالاباء والكراهة
حتى يمتنع من وقوع امثالها المجيب قيل معناه المجيب
الذى يجيب دعاء الداعى ويسعف السائل الى مطلوبه
ويحتمل عوده الى القول ويحتمل عوده الى الفعل وهو،،
اعطاء ما سال السائل وحظ العبد منه اجابة كل داع
الى الخير والقيام بالخيرات لكل مستحق الواسع قيل
معناه العالم وقيل معناه الجواد وقيل معناه الغنى فان
الحاجة تشعر بضيق على المحتاج ونقيض الضيق سعة
لا محالة وحظ العبد منه التكرم وسعة الصدر عند
السؤال الحكيم قيل هو فعيل من الحكم فمعناه الحاكم الا انه
يدل على زيادة المبالغة لبناء فعيل وقيل هو الحكيم من
الحكمة وهو العلم قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد
اوتى خيرا كثيرا والذى اراه ان مطلق العلم لا يسمى حكمة،
اذ لا يسمى من علم الضروريات حكيما فاذا هو علم ذوى
البصائر والفكر الصائبة وحظ العبد منه الحكم بالحق
وعلم ما لا يسع جهله من امور الدين الودود قيل معناه الواد
وقيل معناه المحب والمحبة من الله ارادة الثواب للمطيعين
فيرجع الى وصف الذات وقيل معناه المودود كالحلوب،
بمعنى المحلوب والركوب بمعنى المركوب وحظ العبد منه،
محبة اولياء الله تعالى وارادة الخير لهم وان يكون تعالى

محبة

محبة الاوليا المجيد قال الزجاج هو الجميل الفعال فيرجع
الى الافعال وقال غيره المجيد معناه الجواد الكثير الافضال
واصله من قول العرب مجدت الماشية اذا صادفت روضة
انفا خصبية ومرعى حسنا وامجدها الراعى اذا رعى بها
فى موضع خصيب ومنه قولهم واستمجد المرخ والعفار
وعلى هذا يمكن حمله على الفعل ويمكن حمله على القدرة ويمكن
حمل المجيد على الكريم ويكون فعيل من المجد واطلاق،
المجد بمعنى الكرم سائغ الباعث ناشر الموتى يوم الحشر
وقيل باعث الرسل وحظ العبد منه من حيث المعنى احيار
القلوب بالمواعظ وتبليغ الشريعة للامة الوارث الباقى
بعد فناء خلقه والمالك بعد زوال الملاك وهو لم يزل
مالكا وانما حصل لعبيده بتمليكه فاذا فنوا وانقطع اختصاصهم
بقى كل شئ مضافا الى ملكه من غير نسبة الى غيره وحظ
العبد منه السعى فى الحيوة الباقية قال الله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
الشهيد بمعنى العليم والشهادة هى الحضور وثمرة الحضور
الاحاطة بما يحضر لدى الحاضر حتى لا يعزب عنه منه
شئ وفيه مبالغة لانه على بناء فعيل وحظ العبد منه
ادامة الذكر وتجنب الغفلة ليكون حاضرا بين يدى الله
تعالى الحق قيل معناه واجب الوجود يقال حق على كذا
اى واجب وقد حق هذا القول اى وجب وقيل معناه
المحق فالاول حكم عقلى على وجوده والثانى يرجع الى فعله
وقيل معنى الحق يرجع الى صدقه فى قوله وقد يقال
عن على مظهر الحق وقال بعض العلماء الحق يراد به العدل

وقد تقدم معنى العدل انه العادل وان التسمية بالمصدر
فيه معنى المبالغة لانه جعل المصدر نفس ذات الشي وقد
تقدم حظ العبد من العدل الوكيل معناه المتكفل
بمصالح عبيده وقيل معناه الموكل اليه تدبير الامور كلها
وعلى هذا يحمل على الاقتدار فيكون من صفات الذات
وحظ العبد منه السعي في حاجة اخيه المسلم القوي معناه
القادر وقيل معناه المتين وقد يقال فلان قوي بمعنى
انه اشد شديد القوة فهو يشير في حق البارى سبحانه
الى كمال الاقتدار بحيث لا يعسر عليه شي من الممكنات وحظ
العبد منه علو الهمة في الطاعات وكثرة اكتساب الخيرات
الولي معناه الناصر وقيل معناه متولي امر الخلائق
وقيل يرجع ذلك الى الفعل وقد يحتمل عوده الى القدرة وحظ
العبد منه نصرة الحق والقيام بمعالم الدين الحميد فعيل
من الحمد وحمله الائمة على انه المحمود والحمد هو الثنا. ولا
يمتنع عندي ان يحمل على حمده لاوليائه وثنائه عليهم وهذا
من باب الاحسان لعبيده والكرم عليهم اذا اثنى عليهم
بالطاعات الصادرة عنهم وان كان ذلك الثنا غير مستحق
بل لله الفضل والمنة وحظ العبد منه كثرة الحمد مع الاعتراف
بالعجز عن بلوغ المحامد التي تليق بجلاله المحصي قيل معناه
العالم ويمكن صرفه الى القدرة قال الله تعالى علم ان لن
تحصوه اي ان لن تطيقوه ويجوز صرفه الى قول الله المنبئ
عن عد كل معدود وحد كل محدود وحظ العبد منه ان
يحصي ذنوبه على نفسه ويندم عليها ويبالغ في اكتساب
الطاعات المبدي المعيد المحيي المميت لاخفا بمعانيها

ويعدها

فالاول

فالاول اشارة الى قدرته على النشاة الاولى او الى الابتدا
بالخلق والمعيد اشارة الى النشاة الثانية او الى القدرة
عليها والمحيي خالق الحياة والمميت خالق الموت وفي ذلك
اشارة الى النعمة والقهر وحظ العبد من غيره الاسامي
قد اتضح بما سبق القيوم قيل معناه الباقي الدايم وقيل
معناه اقامة الامر والتدبير فيه تقويم كل شي ولفظ الفعول
يشعر بمبالغة في تدبير الامور وذلك من صفات الافعال
والاول يرجع الى الوجود على وجه لا يلحقه عدم وحظ
العبد منه ان يكون في دعوته المستجابة بحيث تقوم الاشيا
من الله عند مسئلته وتكون عند علو همته الواجد
قيل معناه الغني قال الله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم
من وجدكم وقيل معناه العالم والاول اظهر الماجد
مداخل للمجيد في المعنى الا ان في لفظ المجيد ما يشعر بالمبالغة
في المعنى وحظ العبد من الواجد ان يستغني به عمن سواه
ومن الماجد قد سبق ذكره في المجيد الواحد المتعالي عن
قبول الانقسام وقيل معناه الذي لا مثل له الصمد
قيل هو السيد ينتهي اليه السودد قال الشاعر
لقد بكر الناعي بخير بني اسد * بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد
وقيل في السيد انه المالك وقيل السيد هو الحليم فسر ابن عباس
وسيدا وحصورا قال سيدا حليما وقيل الصمد هو الذي
يصمد اليه في الحوايج فيصمد اليه كل شي لانه خالق كل شي
لا يستغني عنه شي وقيل الصمد الدايم وقيل الصمد الذي
لا جوف له وحظ العبد منه السيادة بالدين والتقوى
ودعوته المستجابة وقصده ربه في كل حوايجه القادر
المقتدر المقدم المؤخر الاول الاخر مفهومة

ال

الواحد

المعاني فالاول والثاني يرجع الى الصفات والمقدم والمؤخر
الى خصوص في الفعل والاول الموجود قبل وجود خلقه
والآخر الباقي بعد فناء خلقه **الظاهر الباطن** قيل
الظاهر المعلوم بالدلالة والباطن المحتجب عن خلقه في دار
الدنيا بموانع خلقها في اعينهم وقيل الباطن العالم بالخفيات
وحق العبد منهما ظهوره على الشيطان الموسوس واحتجابه
عن الخلايق بصالح الاعمال **البر** معناه فاعل البر وحظ
العبد منه ان لا يضر الشي ولا يوذي الذر ويبالغ في
اكتساب طريق النفع ويشعر لفظ البر بسعة الخير وكثرته
التواب الذي يرجع انعامه على من حل عقدة الاصرار من
المذنبين ويرجع الى التزام الطاعة واصل التوبة الرجوع
يقال تاب وثاب واناب واب اذا رجع فالعبد تواب بتضرعه
وسؤاله والحق تواب بفضله واحسانه ونواله **المقسط**
العادل يقال اقسط الرجل اذا عدل وقسط اذا جار قال الله تعالى
ان الله يحب المقسطين وقال واما القاسطون فكانوا لجهنم
حطبا وحظ العبد منه ظاهر **النور الهادي** يكون بمعنى
الداعي فيرجع الى قول الله ويكون بمعنى خالق الهدى **البديع**
فعيل من الابداع فيكون معناه المبدع وهو من الاسماء الدالة
على الفعل وقيل معناه البديع الذي لا نظير له ولا شبيه له
فيؤول الى التنزيه **الرشيد** معناه المرشد وقيل معناه
الموصوف بالعدل في الفعل والصدق في القول وقيل هو
المتعالي عن الدنيات وسمات النقص **الصبور** فعول من
الصبر والصبور في اللغة اصله الحبس قال الله تعالى
واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم ومعناه في حق الله
تعالى تاخير عقوبته عن العصاة الى الامد المضروب

والاجل

والاجل الموقوت وذلك من احكام تخصيص الارادة الازلية
فصل ذهب شيخنا ابو الحسن الى ان اليدين صفتان
سمعيتان والى ذلك مال القاضي ابو بكر في الهداية واختلف
جواب شيخنا ابي الحسن في العينين والوجه فتارة قال انها
صفات سمعية كما قال في اليدين وتارة تاول الوجه
بحمله على الوجود وتاول العين على معنى الادراك وهو البصر
وذهب غيره الى تاويل اليدين ايضا وحمل ذلك على
القدرة مع تاويل الوجه والعين فلم يثبت بالسمع عنده
صفة غير الصفات المتقدم ذكرها من العلم والقدرة
والارادة والحيوة والسمع والبصر والكلام واحتج القاضي
لنصرة مذهب الشيخ بقوله تعالى لابليس ان تسجد لما خلقت
بيدي فذكر ذلك في معرض تشريف آدم وتكريمه وذكر
لفظ اليدين بصيغة التثنية فلا وجه لحمل ذلك على الانعام
فان نعم الله لا تحصى قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها ولا وجه لحمل ذلك على القدرة فان القدرة
الازلية واحدة لا تعدد فيها فوجب ان يكون صيغة التثنية
لاثبات امرين وهما صفتان سمعيتان اعترض عليه من حمل
اليدين على النعمة بان قال صيغة التثنية اشارة الى
النعمتين العاجلة والآجلة وقد تحمل التثنية على صنفي النعم
الظاهرة والباطنة ويحتمل نعمتي النفع والدفع ونعمتي
اسجاده الملائكة وتعليمه الاسماء وعلى الجملة فاذا كان
للتاويل مجال فالظواهر لا يصح الاستدلال بها في محل القطع
والذي يدل على ذلك قوله تعالى انا خلقنا لهم مما عملت
ايدينا انعاما فذكره بلفظ الايدي وليس ذلك الا الاشارة
الى اقتداره وذكر الاية منة علينا بما خلق لنا ما ننتفع

به ولو جرى على مساق ذلك للزم منه اثبات صفات عديدة
واما التعلق بذكر ذلك على حكم التشريف والتخصيص فمعلوم
ان الصفات التى باعتبارها يصح الفعل للذات متعلقة بادم
حسب تعلقها بغيره من المخلوقات وانما خص ادم بذكره
ونسبته اليه على حكم اضافة التشريف كما اضاف المساجد
اليه وقال ناقة الله وسقياها مع ان كل شئ لله عز وجل
وقد قسم صاحب الكتاب الاضافة الى اضافة ملك والى
اضافة تشريف كذكر خواص خلقه بلفظ العبودية والكل
عبيده واضافة الكعبة اليه والكل له قال صاحب الكتاب
والمختار حمل اليدين على القدرة والوجه على الوجود والعين
على الابصار ويمكن حمل الوجه على جهة امتثال امر الله واما
قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فلا وجه لحمل
الوجه هنا على صفة اذ لا يختص بعد فناء الخلق صفة من
صفاته بل تبقى ذاته وجميع صفاته بعد فناء خلقه ومن
حمل هذه الظواهر على صفات سمعية يلزمه على قوة ذلك
ان يحمل الاستواء والنزول والمجئ على صفات سمعية وقد يجاب
عن هذا الالزام بان ذكر الاستواء والنزول مخصوصان بزمان
والقديم لا اختصاص له بزمان فلا يمكن حمله على الصفات
القديمة فيجب حمله على امر متجدد من افعاله اذ الفعل هو
المختص بزمان ثم اخذ بعد ذلك يعتذر عن شروعه فى
الكلام على احاديث وايات فقال كذا على نية الاضراب
عن ذلك وقد ساق الكلام اليه فنتكلم فيه وانما اعتذر
لانه غير بابه والاليق بهذا الكلام ان يذكر عند نفى
التجسيم والتشبيه ونفى الجهات فنتكلم على ظواهر وردت
فى الاخبار والكتاب ولا بد من ازالة ظاهرها لمخالفتها

المعقول

المعقول الا ان الذى نحققه نحن انه ان بقى احتمال واحد
فى اللفظ بعد ازالة الظاهر تعين حمله عليه وان بقى
احتمالان فصاعدا لزم الوقف ولم يمكن ترجيح احتمال جايز
على احتمال جايز بالطريق المظنون فان ذلك معمول به
فى الاحكام الشرعية لا فى صفات الله تعالى فمما يسال
عنه قوله تعالى الله نور السموات والارض قيل منور
السموات والارض وقيل هادى اهل السموات والارض
والقول بان نفس نور السموات والارض هو الله تعالى
كفر فاذا صح احتمالان جايزان فلا ترجيح لاحدهما على
الاخر والمحمل المحال يجب نفيه عنه والمفهوم من الاية
على كل احتمال ضرب المثال ومما سئل عنه قوله تعالى
يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وقرينة التفريط
تمنع من فهم الجارحة فالجارحة فى هذه الاية غير ظاهرة
من لفظها والمراد والله اعلم ما فرطت فى امتثال امر الله
وهو الطريق الذى هدى الله اليه وتوحيده وتصديق
رسله ومما سئل عنه قوله تعالى يوم يكشف عن ساق
وهذا مما يستغنى عن ايراده فانه لم يرد الساق مضافا
الى الله تعالى فيحتاج الى تاويله وقول العرب قامت
الحرب على ساق لا يفهم منه الساق الذى هو الجارحة
ومما سئل عنه قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا
وكذا قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل
من الغمام والملائكة ومن المحتمل فى اللغة العربية ان
يقال وجاء امر ربك العدل وفصلوه الفصل وليس
المراد به الانتقال وهو كقوله تعالى فاتى الله بنيانهم

فلو براديه الله اتى الى البنيان وليس هذا من قبيل التاويل
بل لا يظهر فى هذا السياق حمل الآيتين على الانتقال وقد
ازال الحشوية ظواهر آيات منها قوله تعالى وهو معكم
اينما كنتم ومنها قوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم
الآية فاذا صح لهم ازالة ظاهر هاتين الآيتين صح تغيرهم
ازالة ظاهر آية الاستواء وغيرها واما الاحاديث التى
تمسكوا بها قال صاحب الكتاب هى احاد لا تفضى الى
القطع فلو اضربنا عنها لكنا مستغنين عن تاويلها ولكنا
نومى الى تاويل ما صح من الاحاديث ومقصوده بذكر الصحيح
تقريب الامر على بعيد القريحة المتمسك بالاخبار من
المحدثين فمن الاحاديث الصحاح حديث النزول وهو ما
روى ان النبى عليه السلام قال ينزل الله الى سماء الدنيا
كل ليلة فيقول هل من مستغفر فاغفر له هل من داع
فاستجيب له هل من تائب فاتوب عليه ولا وجه لحمل
النزول الى الانتقال وتفريغ مكان واشغال غيره اذ
سبق الدليل على استحالته عليه واذا بطل هذا المحمل
لاستحالة فتبقى بعد ذلك محامل صحيحة منها حمل النزول
المضاف اليه على نزول ملائكته كما اضاف المحاربة اليه
والمراد محاربة اوليائه وحذف المضاف واقام المضاف
اليه مقامه ومنها حمل النزول على ورود افضاله واحسانه
واسباغ نعمه على عباده وقد يطلق النزول فى حقنا على
التواضع من العظيم فتصح استعارته للبارى اذا لم يعامل
عباده بحق العظمة والكبرياء وعند ذلك فلا يتعين له
محمل كما سبق تقريره فما بقى من المحامل اكثر من احتمال

واحد

واحد من الاحتمالات الجايزة قال والذى يدل على النزول
ليس محصورا معناه فى الانتقال اطلاقه على نزول القران
وقد سبق القول فى معنى نزول القران ومما يسال عنه
قوله عليه السلام اذا كان يوم القيامة واستقر اهل
الجنة فى الجنة واهل النار فى النار وقالت النار هل
من مزيد فيضع الجبار قدمه فى النار فيقول قط قط
واضافة القدم الى الله سبحانه بمعنى الجارحة محال فلا بد
من ازالة الظاهر فى احد اللفظين اما لفظ الجبار فيحمل
على جبار من العبيد ويتايد بقوله عليه السلام اهل النار
كل جبار متكبر جعظرى جواظ ويتايد ذلك بقول
النار بعد ان قالت هل من مزيد قط قط اى اكتفيت وهى
لا تترقب وتستزيد اى من تعذبه وبه تكتفى والجعظرى
فى اللفظ الغليظ والجواظ الضخم المختال فى مشيه وقد
يحمل لفظ الجبار على الله فيزال ظاهر لفظ القدم ويراد
به امة من الامم واضيف ذلك الى الله اضافة ملك
ومما يتمسك به المجسمة قوله صلى الله عليه وسلم ان
الله خلق آدم على صورته قال وهذا الحديث غير مروى
فى الصحاح والحديث صحيح خرجه مسلم وذكر فيه طرقا
وليس ذكر الصورة الا فى بعض الطرق قال وان صح فقد
يقال له سبب اغفله الحشوية وهو ان رجلا ضرب عبده
فقال النبى عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته
قلنا لا معنى لقوله وان صح فانه قد جرى على شرط الصحة
قال أئمتنا يحتمل ان يكون الهاء فى صورته عايدة على العبد
ويحتمل ان يكون عائدة على آدم والفائدة فيه انه لم يردده
فى اطوار الخلق من نطفة الى علقة الى مضغة ويحمل

ان يعود على الله تعالى واختاره بعض العلما لانه ذكر في
بعض روايات الحديث ان الله خلق ادم على صورة الرحمن
والمعنى في ذلك ان الصورة تطلق على الصورة الحسية وتطلق
على القضية المعنوية فانك تقول ما صورة المسئلة وليس
المراد بذلك امرا محسوسا جسمانيا وتحقيق الفائدة فيه
على احتمال الصورة المعنوية ان الله تعالى عالم حي قادر متكلم
مريد فخلق ادم العلم والقدرة والحيوة والكلام والسمع
والبصر فاعطاه صفات يستدل بها على صفاته ويدركه
بها نعوت ذاته وهذا التاويل متجه الا ان لفظ صورة
الرحمن لم يصح سنده عن المحدثين وقد رويت احاديث
هي عند اهل صناعة الحديث من المناكير فلا وجه لذكرها
ومن جملة ما هذا به الحشوية اخبار في الصوت باسانيد
ضعاف وقد يعتدون بما ذكره البخاري في كتابه من حديث
جابر فيناديهم بصوت يسمعه من قرب كما يسمعه من بعد
وهو غباوة فان البخاري انما ذكره وحده دون ائمة الحديث
تعليقا فقال ويذكر عن جابر بن عبد الله بن انيس بغير
اسناد متصل فاحترز البخاري من ان يضاف اليه تصحيحه
وقال ويذكر لانه ليس كل مذكور صحيحا ولم يسم ابن عقيل
وهو في سنده ومداره عليه لانه ليس من شرط كتابه
وتلك عادته في تخريج حديث من لا يكون من شرطه وفي
سنده من هو من شرطه فيعرض عن ذكر من ليس من
شرطه خوفا من ان يكون قد وثقه وابن عقيل هذا عند
ائمة الحديث مضطرب فيه قال ابن ابي حاتم الرازي في
كتاب الجرح والتعديل له كان ابن عيينة لا يحمد حفظ ابن
عقيل قال الحميدي وكان سفيان يقول عن ابن عقيل في حفظه
شيء

شيء وسال ابن معين عن عبد الله بن محمد بن عقيل فقال
ليس بذاك هذا هو امثل من تدري عنه هذا الحديث
وعلماء الشريعة في مثل هذا الحديث لا يرون اثبات حكم
في واقعة في الفروع به فكيف يتجاسر العاقل ان يثبت لله
صفة قائمة بذاته مع منافات العقول والزام سمات
الحدث وقد روى هذا الحديث من طريق عمر بن الصبح
عن مقاتل بن حيان عن ابن جارود وهذا ايضا سند ضعيف
جدا لا يثبت بمثله حكم في باقة بقل فكيف يحتج به في
صفات الرب تعالى هذا مع ان اخبار الاحاد لو كانت نصوصا
غير قابلة لتاويل وسندها صحيح لم يحتج بها في القطعيات
فكيف يؤول الامر مع هولاء الرعاع الى العمل بضعيف السند
في القطعيات والله اعلم

باب القول فيما يجوز على الله سبحانه وتعالى

قلت هذه العبارة فيها تسامح
فان الجواز لا يتطرق لذاته بوجه وعبارته في اول الكتاب
في قوله ما يجوز في احكامه ان اراد بذلك ما يجوز في افعاله
فهو سديد والجواز يتطرق الى افعاله ولا يتطرق الى ذاته
وقدم الكلام في هذا الباب على جواز تعلق الرؤية بالباري
سبحانه وذلك يستدعي تقديم مقدمة في اثبات الادراك
اولا ثم النظر في حقيقته ثانيا ثم الكلام فيما يشترط
فيه ثالثا ثم النظر فيما باعتباره يصح ان تكون الذات
متعلقا له اما القول في اثبات وجود الادراك فمذهبنا
ان الادراك معنى يقوم بجزء العين ووافق على ذلك معظم
المعتزلة وخالف ابن الجبائي وشيعته في ذلك وزعم
ان المدرك شاهدا وغائبا هو الحي الذي لا آفة به
فاما الحياة فيشترك فيها المدرك وغير المدرك وانما اختص

المدرك بنفي الآفة والدليل على ان ثبوت الادراك معنى
انا نجد تفرقة ضرورية بين المدرك وغير المدرك وبين
حالتنا عند تغميض اجفاننا وحالتنا عند فتحها وادراك
المرئيات وتلك الحالة الزايدة ليست لنفس الجوهر ولا واجبة
له لجواز الخلو عنها فاذا لابد من مقتضى ومن المحال كون المقتضى
نفيا فيتعين كونه اثباتا وهو اما ان تقتضى بايثار واختيار
او لا بايثار والمؤثر لابد له من فعل والجوهر الباقي لا يصح
ان يفعل وما لا ايثار له يجب قيامه بالجوهر الذي يثبته
الحكم له اذ لو لم يقم به لما كان بايجاب الحكم له اولى من ايجابه لغيره
فان نسبته اليه والى غيره على حد سواء واذا قام بما يوجب
له الحكم فهو المعنى الذي اردناه وهذا هو السبيل الى اثبات
ساير الاعراض وعلى طريقه من نفى الاحوال اذا علمنا امرا
ثابتا زايدا على الجوهر فهو الادراك المستفى اذ لا واسطة
بين الوجود والعدم فان قال ابن الجبائي التفرقة بين الحالين
ترجع الى انتفاء الآفة في احدى الحالين وثبوتها في الاخرى
قلنا لا يصح ذلك من وجوه احدها ان نقول اما ان يشترط
نفي كل آفة عن كل محل اولا ولا يصح له اشتراط نفي كل آفة
عن كل محل اذ تقوم آفات عديدة باليد والرجل والادراك
قايم بجزء العين ونفي كل آفة عن محل الادراك غير صحيح اذ
جاز ان يقوم بعض الآفات بمحل الادراك شعيرا وان اشترط
نفي آفة مخصوصة وهي المضادة للادراك فقد اثبته من
حيث نفاه حيث اثبت له المنافاة **الوجه الثاني** في
رد هذه المقالة ان معنى الآفة لا تعلق له الا بالمحل الذي
نفيت عنه والذي نجده حالة الرؤية متعلق بالمرئي لا
محالة فكيف يصح رده الى نفي الآفة وقد يدرك شيا ولا

يدرك

يدرك شيا آخر والحيوة ليست من الصفات المتعلقة ونفي
الآفة كذلك ولا اختصاص لواحد منهما بمدرك دون مدرك
فما بال الرؤية اختصت ببعض المرئيات **الوجه الثالث**
لو صح من هؤلاء ان يقولوا الرؤية هي الحيوة مع نفي الآفة
لصح لغيرهم ان يقولوا العلم الحيوة مع نفي الآفة وكذلك في
الشهوة والتمني وساير المعاني وان نظر الى تعلق العلم
بالمعلوم والشهوة بالمشتهى والتمني بالمتمنى فمثله مطرد في
الرؤية ثم قد نرى الشيء ونسمع صوته وقد نسمع صوته
ولا نراه فلو كان الادراك يرجع الى نفي الآفة مع الحيوة
لم نجد فرقا بين ان يكون الشيء مسموعا او مرئيا او مشموما
او مذوقا واذا تبين لنا اختلاف احوالنا في هذه المواطن
دل على اختلاف المعاني فيها والحيوة مع نفي الآفة معقول لا
اختلاف فيه فبطل كلامه وكل هذه الوجوه في رد كلامه
يصلح لاثبات كون الادراك معنى زائدا ثم نقول شرطتم
اتصال الاشعة والبنية في الرؤية ونفي الآفة لا يشترط
فيه ذلك وان اشترطتم البنية في الحيوة الا انها ليست
البنية المشترطة في الادراك وان قالوا سلمنا حكما الا ان
الموجب له الحيوة مع نفي الآفة كان ذلك باطلا من جهة
ان النفي لا يقتضي ومن جهة امتناع التركيب في العلة من
وجودين فكيف يصح تركيبها من وجود وانتفاء والحيوة
على تجردها توجد عرية عن معنى الادراك فلو يصح ان
تكون موجبة لهذا الحكم فتحقق ثبوت الادراك **واما القول**
في حقيقته فقد اختلف اصحابنا في حقيقة الادراك فمنهم
من رأى حده ومنهم من منع ذلك ومنهم من قال هو علم مخصوص

متعلق بالوجود ولا يخرج من جنس العلوم ومن اصحابنا من اثبته
مخالفا لاجناس العلوم وقد نقل القولان عن الشيخ ابي الحسن
فاما من حده فمن جملة حدودهم قول الشيخ الادراك ما اوجب
لمحله كونه مدركا وقد تقدم الكلام عليه فيما سبق في حد العلم
وزعم بعضهم ان حد الادراك هو الصفة المصححة لترتيب الفعل
وهذا غير سديد فان الادراك من العاجز لا يصح منه ترتيب
الفعل وكذلك في رويتنا ولمسنا وشمنا للاعراض التي ليست من
جنس مقدورنا لا يصح باعتبارها الفعل وربما قيل حده ما
استحق محله به ان يسمى مدركا وهذا قد سبق الكلام عليه
وذهب القاضي الى ان الادراك مما لا يحد وذكر طريقين احدهما
ان لفظ الادراك مشترك اذ يطلق ويراد به العلم ويطلق ويراد
به اللحوق لقوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ويقال
ادرك الغلام اذا ترعرع وادركت الثمرة اذا ارطبت واينعت
والالفاظ المشتركة لا تدخل الحدود وهذا لا يمنع من تفصيل
كل معنى من معاني اللفظ وحده على حياله وقد يقال ان الادراك
لا تحويه صناعة الحد لما ذكرناه في حد العلم والذي نصره الاستاذ
ابو اسحاق الاسفراييني ان الادراك من جنس العلوم وهو احد قولي
الشيخ وذهب القاضي في بعض كتبه الى نصرة القول
بمخالفته لاجناس العلوم وقد اتفق الفريقان على ثبوت المخالفة
بينه وبين العلم المتعلق بالموجود الذي هو قائم بالقلب
ومن هذا قال الامام ابو القاسم ان الخلاف يؤول الى عبارة
بعد تسليم الاختلاف بين العلوم ورأى تلميذه الامام ابو
المعالي ان الخلاف في المعنى وهو الصحيح لتصريح بعض القوم
بثبوت كونه علما وتصريح اخرين انه ليس من قبيل العلوم
وقال

وقال من اعتقد كونه من جنس العلوم لو لم يكن من جنس
العلوم لجاز وجود الادراك بلا علم فيكون رائيا للشيء
لامسا له غير عالم بوجوده واذا افتقد العلم بوجوده
جامعه الشك في وجوده مع رويته ولمسه وذلك محال
فالقول بانه ليس بعلم محال ولا يصح ان يكون الادراك سببا
للعلم لما سنقيم من الدلالة على ابطال التولد ولا يصح كونه
علة لانه يلزم منه العكس وقد وجد العلم بدون الادراك
فلزم ان يكون من جنس العلوم ولا يصح ان يقال هذا مشترك
الالزام فان من قال الادراك من جنس العلوم معترف بانه
مخالف للعلم بالوجود والمختلفان يجوز ان يوجد احدهما
مع ضد الاخر فيتوجه الالزام عليهم لانا نقول متى
كان من جنس العلوم وان خالفها فيلزم ان يضاد الجهل
بالمعلوم والشك فيه بخلاف ما اذا قلنا انه خارج عن
جنس العلوم فلا يضاد الجهل والشك فاندفع عنا السؤال
وتمحض الالزام على الخصم وقال من يزعم انه مخالف للعلوم
ذهب بعض المحققين الى انه يجوز في العقل وجود الادراك
بدون العلم وانما العادة منعت من ذلك فلم يصح الاستدلال
وعلى تقدير الموافقة فما المانع من كون العلم شرطا في
الادراك ويجوز وجود الشرط بدون المشروط ولا يجوز
وجود المشروط بدون الشرط ثم هذا الاستدلال
مشترك وقولكم ان الادراك اذا كان من جنس العلوم
ضاد ما يضادها وان خالفها غير مستقيم فان الادراك
لا يضاد العلم بالوجود وان كان علما اذ جاز مجامعته
له فاذا عدم العلم فقد خلا المحل عنه وعن ضده اذ

الادراك ليس ضدا له ثم نقول بعد ذلك اذا اتفق العلماء
في حقيقة العلم واتحد متعلق العلمين يجب تماثلهما
للاشتراك في النوع والتعلق وذلك محال اذ نجد من انفسنا
تفرقة ضرورية بين حالتي تغميض اجفاننا وغيبة المرئي
عنا وبين حالة ادراكنا وكذلك نجد تفرقة بين اللمس
والشم والذوق والسمع والبصر ولو كانت الادراكات من
جنس العلوم وهي كلها تتعلق بالموجود للزم تماثلها
وعدم الاختلاف فيها وذلك معلوم البطلان قطعا
وقد وافق الخصم على ثبوت الاختلاف وان خالف في مغايرة
الادراك لجنس العلوم ويقوى الالزام على اصحابنا فانهم
اثبتوا كون البارى تعالى سميعا بصيرا وان كان عالما بكل
معلوم فاذا قالوا بانه من جنس العلوم امتنع ان يجامع
في الذات الواحدة الادراك العلم بالمدرك ولو صح القول
بذلك لزم نفي كونه سميعا بصيرا وآل القول الى مذهب
الكعبي وهذا لا سبيل اليه وفي المسئلة بقايا من
المباحث وما ذكرناه لباب كلامهم فلنقتصر عليه ففيه
غنية للمتأمل واما من اثبت الادراك معنى من المعتزلة
فلا يستقيم منه ان يقول انه من جنس العلوم لانه يشترط
في الادراك ما لا يشترط في العلم القول فيما يشترط في
الادراك والحيوة باتفاق منا شرط في وجود الادراك ولا
يجامع الادراك ضد الحيوة ولا يجامعه العمى والصمم ونقل
عن صالح بن صالح المعروف بقبة انه يجوز قيام الادراك
بالعين مع وجود العمى وكذلك قال يوجد العلم مع الموت
وسياق ذلك يجره الى عدم اشتراط الحيوة في العلم

والادراك

والادراك ايضا وهذا نوع من السفسطة ويلزم عليه
الشك في علم الجمادات وابطال دلالة الفعل الواقع من
الفاعل المختار على علم للفاعل وفي ذلك ابطال ضرورات
العقول وادلتها وهذا مما لا يلتفت اليه فلا يعتد به
قولا في النظريات واما اتصال الاشعة والبنية فليسا
بشرطين في الرؤية في المعقول وقد اشترطهما المعتزلة
وراوا ان الانسان اذا فتح اجفانه انبعثت الاشعة
من حدقته واتصلت بالمرئي وتشبثت به فيحصل الادراك
وزعموا ان الادراك لا يصح ان يقوم بجزء فرد معرى عن
بنية مع غيره وانه لا يصلح للادراك جميع الابنية
بل لا بد من بنية مخصوصة على مثال العين ونحن نفرد
كل واحد منهما بقول فيتم ما ذكرناه من المقدمة ان شاء
الله تعالى فنقول اولا في عدم اشتراط البنية فانه
من مقدمات دليل ابطال الاشعة كما سيبين لك قال
صاحب الكتاب من اثبت الادراك من المعتزلة مجمعون
على اشتراط البنية وهذا التقييد غير مفيد فان من
قال ان المدرك هو الحي الذي لا آفة به هو الذي ينفي الادراك
وهو يشترط البنية فاذا المعتزلة كلهم يشترطون
البنية وقد استدل على بطلان اشتراط البنية بوجهين
وذكرا وجها ولم يات الا بوجهين احدهما وهو الدليل ان
الادراك انما يقوم بجزء فرد اذ المعنى الواحد يستحيل ان يقوم
بجزأين ولا اثر للجواهر المحيطة به فانه انما يقبل ما يقوم
به لنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح
ان تكون احاطة الجواهر به شرطا في قيامه بالجوهر
اذ الشرط لا بد ان يوجد في محل يوجد فيه المشروط والا

لزم ان يثبت المشروط مع انتفاء الشرط وتكون الحيوة في
محل والعلم في محل وفي ذلك ثبوت المشروط بدون الشرط
فان قيل فيلزمكم ان لا يثبت التاليف بين جوهرين
فانه لا يصح قيام التاليف بجوهر الا بوجود جوهر آخر
جاز ان يكون قيام عرض التاليف مشروطا بوجود جوهر
يجاوره فما المانع من مثل ذلك في الادراك والجواب
من وجهين احدهما انا لا نسلم ان التاليف عرض والجواب
الثاني انا وان سلمنا انه عرض غير انه يقتضي كون
محله مؤلفا مع غيره وليس قيام الادراك مقتضي حكما
لغيره والجواب الاول اسد الوجه الثاني قال واتفقوا
على ان الشرط يطرد شاهدا وغائبا فلو كانت البنيه
شرطا لاطردت وانما يلزم من يثبت كون البارى تعالى
بصيرا ومن منع ذلك منهم لا يلزمه وهو امر الزامي لا يتوجه
الا على من سلمه الا ان يثبت بالدليل ان البارى سميع
بصير فيكون نقضا على من يشترط البنيه ومما يدل
على انتفاء اشتراط البنيه ان الجواهر المحيطة بمحل الادراك
لو قدرنا مفارقة محل الادراك لها مع بقائها على اعراضها
لم تتغير احكامها فان كانت تلك الاعراض توجب حكما
لما فارق محلها فيلزم ان يوجب العرض الحكم لغير محله مع
انه لا اختصاص له بمحله ثم الموجب لهذا الحكم ينبغي ان
يكون مجموع اعراض فان انضمام جوهر فرد الى محل الادراك
غير كاف عندهم وثبوت حكم المحل للادراك بناء على معاني
متعددة تتركب في العلة ولا يصح التركيب في العلة
العقلية فانها انما توجب حكمها لنفسها ويستحيل ثبوت صفة
نفسية لذوات عديدة فامتنع القول بالتركيب في العلة

العقلية وما ذكروه يلزم منه التركيب ففاسد فان
قيل فعلى قول ما ذكرتموه يجوز ان يقوم الادراك بالعقب
قلنا اجل ولا يقوم الا بجزء منه او يقوم عدد من
الادراكات باجزاء ولا نشترط نحن بنية مخصوصة
ولا مطلق بنية اذ جوزنا قيامه بالجزء الفرد والجوا هر
متماثلة فما جاز على بعضها جاز على باقيها فتاملوا
ذلك ترشدوا واذا تمهد ذلك فنتكلم على اشتراطهم
الشعاع في الادراك والشعاع اجزاء مضيئة تنفصل
عن العين وتتصل بالمرئي فيسمى الطرف المتصل
بالناظر عندهم مبعث الشعاع والطرف المتصل
بالمرئي يسمى قاعدة الشعاع وانما يدرك بما اتصل به
او قام بالمحل الذي اتصل به وكان الاولون منهم يقولون
المدرك ما اتصل به الشعاع فقيل لهم قد رويت الحركة
واللون والعرض يستحيل عليه مماسة الاجسام فقالوا
المدرك ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع
فقيل لهم فيلزمكم اذا ان ترى الطعوم والارايح لانها
قائمة بالمحل الذي اتصل به الشعاع قالوا انما نقول ما
قام بما اتصل به الشعاع يرى اذا كان مما يجوز رويته
وهذا عندهم مما لا يجوز رويته وهو عندنا مما يجوز
ان يرى قيل لهم فالجسم اذا كان بعيدا يرى ولا يرى
لونه وانما رايتموه لانتصال الشعاع به واللون قائم
به ثم قالوا ايضا يجوز انبعاث الاشعة من بنية
العين خاصة وقد ابطلنا عليهم اشتراط البنية
ويلزم من بطلان اشتراطها بطلان اشتراط ما يترتب

عليها لانه اذا جاز وجود المشروط بدونها جاز وجوده
بدون ما لا يوجد الا بها لا محالة ثم ذكر صاحب الكتاب
حكاية عنهم فى بيان اشتراط انبعاث الشعاع امورا
ترجع الى استقرار العوائد علوها وبطوها بالشعاع
كالقرب المفرط والبعد المفرط وقالوا اذا لاقا الشعاع
جسما صقيلا لا تضرس له لم يثبت به الشعاع فينعكس
الى الناظر فعند ذلك يرى نفسه وهذا يلزم عليه
ان نرى المرآة اصلا لان قاعدة الشعاع التى باعتبارها
صح ادراك المرئى لم تحقق اذ لا تضرس للصقيل فيلزم ان
يرى نفسه ولا يرى الماء ولا المرآة وذلك خلاف الحس
قطعا فبطل ما قالوا ثم ذكر صاحب الكتاب مطالبتهم
بسبب انبعاث الاشعة وجواز ان لا يخلق الله حركة فى
الاشعة فيكون السالم من الآفة مفتوح العين ولا يرى
وهم يابون ذلك وذكر عليهم الزام ان يرى الجوهر الفرد
اذا كان فى سمت الشعاع وهم يابون ذلك مع انه لا يخصه
من الشعاع الا ما يخصه عند انضمامه مع غيره والزام
ان نرى الطعوم والارايح لاتصال الاشعة بمحالها وقد
يقوم منا الكلام عليهم ومما يرد عليهم فى اشتراط الشعاع
ان الانسان فى الليل المظلم فى البرية يرى من بعد النار
ولا يرى ما بينه وبينها ولذلك يرى قرص الشمس ولا يرى
الجواهر التى بينه وبينها اذا تعالت فى الجو وذلك يدل على
ان انبعاث الاشعة لا يوجب الادراك ثم نقول قد
قررنا جواز قيام الادراك بجزء فرد فاذا قام ادراك بجزء
فرد لم يصح منه انبعاث اشعة تتصل بالمرئى فيبطل

اشتراط

اشتراط الاشعة وقد يرفع الانسان طرفه الى السماء
فيرى ما لا يبلغ العين اشعة تتصل به قالوا انما ذلك
لان اجزاء الهوى مضيئة فيتصل الشعاع بها وهى تتصل
بالسماء فتعين على الابصار كما ان البلور اذا اتصل الشعا
به وهو جسم مضئ متصل بما فيه فيرى ما فيه قيل
لهم فما بال السما يرى فى الظلام والهوى فى ذلك
الوقت غير مضئ فبطل ما تخيلوه من اشتراط الاشعة
وقولهم ان جريان الوجود على وفق ما قلنا يدل على
انه انما كان الابصار لاجل اتصال الاشعة باطل فانا
نجد من احكام العادة ما يقارن شيئا ولا يقتضيه
كالشبع عند الاكل والرى عند الشرب وامثال ذلك ولا
يلزم احالة ذلك على الاكل والشرب وانما يحال على ما
اجرى به عادته من خلق ذلك عقيبه كذلك نقول
اجرى الله عادته بعدم خلق الادراك عند البعد المفرط
او القرب المفرط وليس ذلك لاجل انبعاث الاشعة
ومما اشترطوا فى الرؤية المقابلة وهى مبنى على فاسد
اصلهم فى الاشعة وقد ابطلناه ثم يرد على من اعترف
منهم بان الله يرى وحصول الرؤية منه من غير مقابلة
وذلك يبطل الاشتراط وينقض الدعوى فيه ثم يلزم
عليه انه اذا راى جسما عظيما ان يقابل جميع اجزاء الجسم
والشئ لا يقابل اكبر منه وان قالوا ما بينه وبين الجسم من
الهوى المضئ يقابل الجسم بهوى ذلك الهوى المضئ فيلزم
ان يقابل بما يقابل الجسم العظيم من الهواء وذلك واضح عليهم
وقد تقدم الكلام فى المقدمات فصل الادراكات

ع

كلها خمسة اختلف ائمتنا فى ان الادراكات خمسة او ستة
فذهب جماعة من الاصحاب الى انها خمسة ادراك السمع
وادراك البصر وادراك الشم وادراك الذوق وادراك
اللمس فالبصر يتعلق بالجوهر واللون والكون ومحله فى
العادة جزء من العين والسمع يتعلق بالاصوات ومحله
فى العادة جزء من حاسة الاذن والشم يتعلق بالارايح
والذوق يتعلق بالطعوم ومحل الشم جزء من الانف
ومحل الذوق جزء من اللسان واللمس يتعلق بالحرارة
والبرودة والليونة والخشونة ومحله ساير البشرة ولا
يختص بهذا الادراك دون جزء وذهب القاضى فى بعض
كتبه الى اثبات ادراك سادس وهو ادراك الالام وغيره
يذهب الى انه ليس ادراكا سادسا وانما هو علم بالالام
واللذات قال القاضى نحن نعلم بالم غيرنا ونجد تفرقة
بين علمنا بالم غيرنا وبين وجداننا الالم بذاتنا فيدل
على كونه ادراكا زائدا وهذا لا يفيد القطع فانا نجد
التفرقة لقيام الالم بنا والمعلوم من غيرنا لا نعلم قيامه
بنا ونحن نجد من انفسنا العلم بالمستحيلات الضرورية
وغيرها وكذلك القدرة فيلزم ان يكون ذلك ادراكا زايدا
وربما التزم بعض الناس ان كل صفة من شرطها الحيوة فهى
متعلق الادراك السادس ثم اختلف اصحابنا فى انحصار
هذه الادراكات فى التجويز العقلى فقال بعضهم لا يجوز عقلا
زائدا عليها وقال آخرون انه يجوز وكذلك وقع اختلاف فى
فى جميع اجناس الاعراض والتحقيق ان من الاعراض ما تنحصر
قسمته بالعقل كالاكوان فان الجوهر بانفراده اما ان

يستقر

يستقر فى حيزه اولا فانحصر فى الحركة والسكون واذا
نسب الى جوهر آخر فاما ان يكون بينهما حيز اولا فلم
يخل عن الاجتماع والافتراق فهذا مما ينحصر ومن
الاعراض ما لا يتم فيه قسمة حاصرة فيبقى الكل مترددا
فى اثبات الزائد والعرض المعتقد زائدا لم تعلم حقيقته
وما لا نفهم حقيقته لا يمكن ان يحكم عليه بانه جايز
وجوده او ممتنع ثبوته وليس فيما علمناه ما يتوقف
عليه فنستدل بما علمناه على ثبوته فلزم الوقف واما
الكلام فيما يجوز ان يتعلق به الادراك عقلا على
خلاف المعتاد فيذكر فى الفصل الذى يلى هذا
الفصل فصل اتفق اهل السنة على ان الرؤية
يجوز ان تتعلق بكل موجود واختلفوا فى جواز
تعلق ما عدا الرؤية من الادراكات بكل موجود فذهب
القدماء منهم كعبد الله بن مسعود والقلانسى الى
ان هذا العموم مختص بالرؤية وبقية الادراكات لا يجوز
ان تعم الموجودات ونقل عن الشيخ ابى الحسن مخالفتهما
فى ذلك والمصير الى جواز عموم كل ادراك لكل موجود
ونقل عن عبد الله بن مسعود انه لما خص تعلق السمع
بالاصوات ان الكلام الازلى لا يصح ان يسمع وفى ذلك
مخالفة لقاطع السمع والشيخ ابو الحسن لما قال ادراك
السمع يعم كل موجود جوز تعلقه بكلام الله تعالى
وقال بوقوع هذا الجائز على ما ورد السمع به فى حق
موسى عليه السلام وعمدة الشيخ فى ذلك ما نذكره
من ماخذه فى صحة تعلق الرؤية بكل موجود ونقرره
ان الوجود هو المصحح وسياتى الكلام عليه وقبله

اختلف الاصحاب ايضا فى الاكوان التى هى فى وقتنا متعلق
الروية اتفاقا هل هى متعلق اللمس فذهب بعضهم الى
ان ادراك اللمس متعلق بجميع الاكوان فان من لمس شيا
واضطرب تحت يده يدرك حركته واذا تفرقت اجزاوه
فى يده ادرك تفرقه ومن الاصحاب من انكر ذلك وزعم
انه يعلم ذلك عند اللمس ولم يتعلق به ادراك اللمس
والتحقيق تعلق ادراك اللمس بالاكوان فان السبيل
الى كونها مرئية هو السبيل التعلق ادراك اللمس بها واذا
قلنا ان الروية تتعلق بكل موجود فالروية موجودة
فيجوز اى ترى فاذا لم ترو بينا فانما لم نرها المانع
وذلك المانع موجود فيجوز ان ترى فتقع الطلبة الى
اثبات مانع يمنع من روية الصانع فقال القاضى متفضلا
عن ذلك المانع يمنع من روية ما هو مانع من رويته
ومانع من روية نفسه فقيل له اذا كان يمنع من روية
نفسه فصفة نفسه ان يمنع رويته وذلك مما يحيل
رويته وكونه موجودا يصحح رويته وامتناع رويته فى
نفسه يمنع من تقدير منع بالنسبة الى رويته فقال
صفة نفسه ان يمنع من قام به رويته ويجوز ان يراه
غير من قام به اذ الحكم لا يثبت بالمعنى الا فى محل قام به
ذلك المعنى ولا يناقض ذلك كون الوجود مصححا **فصل**
كما يجوز ان يدرك اذا لم يقم بالمحل ادراك يتعلق به فيلزم
ان يقوم بالمحل معنى يضاد ادراكه وهو المعبر عنه فى
اصطلاح الموحدين بالمانع وهذا مقتضى من القاعدة
التى سبق تقريرها وهو ان القابل للشئ لا يخلو عنه
او عن ضده او مثله وتعدد الموانع بحسب تعدد

الادراكات

الادراكات ولا ينتهى النهاية عنها لان الادراك لا يتعلق الا
بالموجودات وكل ما دخل فى الوجود فهو متناه وانكرت
المعتزلة ان يقوم بالعين هذا المعنى الذى سميناه مانعا
وحملوا العمى على انتقاض البنية الا ابا الهذيل العلاف
فانه اعترف بالمانع على الوجه الذى نقوله غير انه يجوز
عرو المحل عنه وعن الادراك ودليل اثبات الاعراض مطرد
فيما انكروه وقد زعموا ان الموانع القرب المفرط او البعد
المفرط او الحجب الكثيفة غير الشفافة وهو مبنى على اشتراط منهم صح
الشعاع وانبعاثه واطراده واتصاله بالمرئى وقد سبق
التنبيه على فساد هذا الاصل الذى بنوا كلامهم عليه
وانما اضطرب ائمتنا فيه ان العمى هل هو معنى واحد
يضاد جميع احاد الابصار كما يضاد الموت جميع احاد العلوم
والارادات او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فات من احاد
الابصار والذى مال اليه القاضى والاستاذ انه معنى واحد
يضاد جملة انواع الابصار الا ان الاستاذ يزعم انه اذا راى
الرائى شيا دون شئ فرويته تمنع من روية احدى متعلقه
بغير ذلك المرئى وهو بناء منه على امتناع وجود ادراكين
مختلفين فى آن واحد وذلك باطل فانا نرى الجبال
والصحارى والسماء فى آن واحد ولا يقوم بجزء العين
عنده الا ادراك واحد فيلزم ان لا يرى ذلك كله فى
آن واحد وقد روى نحو خلف والقاضى يزعم انه
قام بالعين مع الروية مانع لما لم ير غير الروية وغيرها
بدول ان القول بمعنى واحد يضاد كل روية يلزم
منه ان يوجد مع المانع المخصوص ومع انتفائه
ويلزم ان يوجد ضد المانع الخاص وهو الروية

مع المضاد على جهة العموم وفى ذلك من المحال ما لا يخفى
وقد يجاب عنه بان العمى مضاد للمانع الخاص والادراك
المضاد له وهذا الباب هذا الفصل مذهب
اهل الحق ان البارى تعالى يجوز ان يرى وقد خالف فى
ذلك المعتزلة وكل من قال بقولهم من الشيعة والروافض
ومعهم المعتزلة يرون ان البارى تعالى لا يرى نفسه
فانه يستحيل ان يرى بغير حاسة والحاسة مستحيلة
عليه وهذا ابناء منهم على اصل اشتراط البنية وقد
سبق الفراغ من بطلان اشتراطه وذهبت شرذمة
من المعتزلة الى ان البارى تعالى يرى نفسه وانما يمتنع
على المحدثين رؤيته من حيث انهم لا يرون الا بالحاسة
وهو يرى تعالى يرى بغير حاسة ولم يكن اتصال
الاشعة عندهولاء شرطا الا فى تحقق الادراك لا
فى كونه مدركا والبارى تعالى يرى عندهم بغير رؤية
كما قال اخوانهم انه عالم بغير علم ومذهب الكعبى والنجار
امتناع ان يرى وعمدة معظم الاصحاب على تحقق ان الوجود
مصحح للرؤية ويلزم منه صحة رؤية كل موجود كما سبق
التنبيه عليه وهذا اوان تقرير هذا الحروف فنقول
ثبت تعلق الرؤية بالاجسام وباعراض عديدة من انواع
مختلفة كالالوان والاكوان وثبت ان المعدوم يمتنع ان
يرى واذا انحصر جواز تعلق الرؤية بالموجودات فاما
ان يكون المصحح ما وقع فيه اختلاف الموجودات او ما
وقع فيه اشتراكها والاول محال للزوم تعليل الحكم الواحد
بعلل مختلفة فيلزم القسم الثانى وهو ان المصحح ما وقع
فيه الاشتراك ثم الذى وقع فيه الاشتراك لا يصح

ان

ان يكون عدما فتعين ان يكون ثبوتا وهو اما وجود
او حال والحال لا يصح ان يكون مصححة للزوم عدم
رؤية الموجود فيلزم ان يكون موجودا ولا يصح ان يكون
ذلك الوجود زائدا على وجود المرئى اذ يلزم قيامه
بالمرئى ويلزم من ذلك قيام المعنى بالعرض وهو محال
فهو وجود المرئى وفى ذلك تصريح بان الوجود مصحح
فهو مطرد فى كل موجود فيلزم ان يكون كل موجود يصح
ان يرى هذا تقرير مسلك العقل واورد صاحب
الكتاب على نفسه سؤالين احدهما انه لو كانت الرؤية
لا تتعلق الا بالوجود لما ادرك اختلاف الموجودات
فان الوجود بما هو وجود معقول واحد وانما تختلف
الذوات باحوالها فيدل على ان الرؤية تتعلق باخص
وصف الشى وهذا سؤال اورده ابو هاشم واتباعه
فان متعلق الرؤية عنده اخص وصف الشى وهو
حال لا يصح ان تعلم على حيالها فكيف يجوز ان تدرك
على حيالها واجاب الاصحاب عن ذلك بوجهين احدهما ان
الرؤية تتعلق بالوجود مع الحال وهذا من اجوبة القاضى
غير انه لم يطرد فى ذلك فى كل حال فان الاحوال المعللة
لا يصح ان ترى وكذلك صفات العموم فى المعانى ككون
السواد عرضا لونا فاختصاص الرؤية بذات العرض
مع اخص وصفه تحكم فى تعيين بعض الاحوال دون بعض
الجواب الثانى ان الرؤية لا تتعلق بالحال اصلا والعلم
بالحال عند رؤية الوجود عندنا كالعلم بالوجود عند
رؤية الحال عندهم ولزوم العلم بالاخص عند الرؤية

بمجرى العادة على الراى الصحيح عندنا والزم ابوهاشم على
اصله نقضا صريحا وذلك ان اخص وصف الشئ من صفات
نفسه وهى تتبع الذات فى الوجود والعدم فيصح ان يرى
الاخص فى حال العدم ومن النقض عليه انه لما ورد عليه ان
التحيز اخص وصف الجوهر ولا يثبت فى حال العدم قال
ليس التحيز اخص وانما هو موجب الاخص عند الوجود
والموجب للتحيز حال لا يسمى ولا يكيف وهى توجب التحيز
عند الوجود قيل له فاخص وصف الجوهر اذا لا يعلم ولا
يدرك فانتقض قولك ان الرؤية تتعلق بالاخص وهذه
الزامات عليه لا محيص عنها ومما يلزم القاضى ان يقال
اذا جوزت تعلق الرؤية بالحال بطل قولك ان مصحح الرؤية
الوجود وقيل لك هلا تعلقت الرؤية بالاحوال العامة
والكل احوال نفسية هذا تمام مباحث المتكلمين فى هذا
السؤال السؤال الثانى ان البارى تعالى لو كان مما يجوز
رؤيته لرايناه الآن اذ لا مانع من الرؤية اذ المانع القرب
المفرط او البعد المفرط او الحجب الكثيفة وهذا باطل لعدم
انحصار الموانع ولما حققناه من ثبوت مانع فى العين فيما لم يسر
وقد سبق والذى اراه ان صحة الرؤية فى المرئى لا تعلل فان حكم
العلة ان يكون معنى يختص ايجاب حكمه بمحله الذى يقوم به
والوجود عندنا نفس الموجود واما ما اعتمدوه فى ان الوجود
مصحح الرؤية لتعلقه بالمختلفات فيقال قد تعلق العلم بالمختلفات
ولم يكن المصحح لكونه معلوما امرا مشتركا بين المعلومات فان
الموجود والمعدوم من الممكن والمستحيل لا يشتركان فى معقول
هو مصحح ثم لو سلمنا ان لا بد من مصحح وانه لا بد ان يكون
امرا مشتركا فلم قالوا انه لا مشترك بين المرئيات الا بالوجود

قولهم

قولهم ان المصحح لا يصح ان يكون نفيا مسلم قولهم اذا كان
ثبوتا فاما ان يكون حالا او وجودا قلنا او يكون هو
وجود على حال كما ان الموجب للعالمية عندهم ليس مطلقا
الوجود وانما هو وجود موصوف بوصف العلمية وليس
هذا تركيبا فى العلة فان الحال المذكورة من حقيقة الموجود
والتركيب الممتنع فى العلة ان يعلل بذاتين تنفرد كل واحدة
منهما بحقيقتها وخاصيتها ثم التحقيق ان صحة الرؤية غير
معللة فان الوجود هو الذات والصحة حكم لها والشئ لا
يوجب حكما لنفسه واذا كان معقولية التعليل لا تتحقق
وقد علمنا صحة رؤية بعض الاشياء ضرورة والبارى
تعالى لا نفهم حقيقة ذاته فلا سبيل الى الحكم عليها بقبول
الادراك من جهة العقل فالتحقيق الالتجاء الى السمع
والدليل القاطع السمعى ابتهال الاولين قبل ظهور البدع
الى الله بان يريهم وجهه الكريم ومن الادلة السمعية
قصة موسى عليه السلام وقد ذكرناها فى الفصل الدال على
وقوع الرؤية فى الآخرة وهى لا تدل على الوقوع وايضا
تتضمن الجواز من حيث ان موسى عليه السلام لا يسال فى
مستحيل على الله تعالى وقوله لن ترانى نفيا للوقوع ونفى
الوقوع لا يدل على نفى الجواز والمستحيل لا ينفى وقوعه وانما
ينفى جوازه وسياتى الكلام على ذلك فى الفصل الذى
يلى هذا الفصل **فصل** فى الاستدلال على وقوع الرؤية
الجايزة فى الجنان وعدا من الله تعالى صدقا وقد ذكر
الشيخ قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة نص
فى الوقوع من حيث ان النظر اذا وصل بحرف الى كان
نصا فى الرؤية وهذا لا يعبر على نحلة السبر فان الائمة

الواقعة فى العربية تحقق تطرق الاحتمال وقد نقل عن
بعض نساء العرب انها قالت انا ناظرة الى ما يفعل الله بى
وارادت الانتظار وكذلك قوله تعالى ولا ينظر اليهم محمول
على عدم العطف فانه يراهم اذا ظاهره وكذلك الاخبار
الصحيحة الواردة فى السنة وبعد ثبوت الجواز هات
المدرك ولا يضطر الى التاويل وازالة الظاهر الا فيما
احاله العقل وقد تمسكوا بقوله تعالى لموسى لن ترانى
وزعموا ان لن للتابيد وهذا ان استدلوا به على نفى
الوقوع فليس من مباحث من يدعى الاستحالة العقلية
وان استدلوا به على نفى الرؤية الزامالنا على مناقضة
ادلتنا فسبيلنا ان نقول نفى وقوع الرؤية مصروفا الى
ما سال والسوال عن رؤيته فى الدنيا فالنفى متوجه الى
ما سال موسى ثبوته وقولهم ان لن للتابيد ممنوع بل هى
للتاكيد وعدم وقوعه موكدا مقتصرا على ما وقع سواله
فاما سوال موسى عليه السلام فيدل على اعتقاده الجواز
والانبياء عليهم السلام معصومون عن الكباير من المعاصى
فكيف ينسبون الى اعتقاد ما يستحيل فى وصف الله ""
ويجهلون ما يدرك حاله المعتزلة احالته وهذا يليق بالفضل
المتقدم وقد زعم بعض المعتزلة ان موسى عليه السلام
سال الله فى ذلك غالطا وهذا ايضا نقض وصف العصمة
وقد قالوا ان موسى سال ذلك لقومه لا لنفسه وهذا
غلط فانه قال ارنى وما قال ار قومى ثم الجواب عن
طلب المحال الرد على من سال ذلك فى الحال الييس لما سالوا
ان يجعل لهم الها قال انكم قوم تجهلون كيف والبيان واجب
فى

فى الحال عند الحاجة اليه وهم يمنعون تاخير البيان الى وقت
الحاجة واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا
فصل فى جواز تعلق بقية الادراكات بذات الله تعالى لا ""
خلاف ان الانصالات المقارنة للشم والذوق واللمس مستحيلة
عليه وليست هى الادراكات قال صاحب الكتاب كل ما دل
على ان الرؤية تتعلق بكل موجود ثابت فى بقية الادراكات
نتحقق به انها تتعلق بكل موجود وانها يمتنع ان يسمى البارى
تعالى مشموما مذوقا ملموسا لما فى هذا الاطلاق من ايهام
الاتصال المستحيل عليه وهذا فيه نظر فان دليله على ان
الرؤية تتعلق بكل موجود انها لما تعلقت بالمختلفات وهى
الجواهر والاعراض كان المصحح هو الوجود المشترك بين
المختلفات وهذه المقدمة لم تثبت فى السمع والشم فكيف
يثبت طرد الدليل فى بقية الادراكات واحد مقدمات
الدليل غير ثابتة فى جميعها نعم قد يطرد ذلك فى اللمس
من حيث انه زعم انه ادرك به الجوهر والعرض اما ادراك
السمع والشم فلا يجرى ذلك فيه واما قيام هذه ""
الادراكات بذات الرب تعالى فقد ذكر ان الدليل على
السمع والبصر هو بعينه يدل على ثبوت بقية الادراكات
له من حيث وجوب نفى النقيضة المضادة له وقد ذكرنا
ان العمدة فى ذلك السمع ولم يثبت فى هذه الادراكات
سمع فلا يثبت القول بها وذات البارى تعالى مما لا نفهم
حقيقتها فلا يصح الحكم عليها بالقبول من حيث هى ""
والا فعال لا تتوقف على ثبوت هذه الصفات فليتامل
الناظر باب القول فى خلق الاعمال قال صاحب
الكتاب اتفق سلف الامة قبل ظهور البدع والا هواء

واضطراب الآرا على ان لا خالق الا الله ثم قال في سياق
هذا الكلام ان كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه
ومثله وهذا يناقض ما نقله عن القاضي من ان قدرة
العبد توثر في حال الفعل قالت وانفقت المعتزلة ومن
تابعهم من اهل الاهوا على ان العباد موجدون لافعالهم
مخترعون لها ونحن الآن نذكر المذاهب المقولة في ذلك
وحصرها فنقول افترق الناس اولا فرقتين فرقة اثبت
القدرة للعبد وفرقة نفتها وهم الجبرية ثم افترق المثبتون
للقدرة فرقتين فرقة زعمت ان القادر بها يوثر في متعلقها
وفرقة نفت ذلك والذين زعموا التاثير افترقوا على ثلاثة
فرق فرقة قالت توثر في الوجود وفرقة قالت توثر
في الحال وفرقة قالت توثر في وجه واعتبار فاما الفرقة
النافية للتاثير في المتعلق فهم الاشعرية والفرقة الذين
قالوا يثبتون التاثير في الحال القاضي ومن نصر مذهبه
والقائلون بالوجه والاعتبار من مال الى ذلك من نفاة
الاحوال كالاستاذ ومن نصر مذهبه واما الفرقة الذين
قالوا يوثر القادر عندهم في الوجود فافترقوا فرقتين
احداهما المعتزلة قالوا يوثر في وجود فعله على خلاف ارادة
الباري تعالى وهولا محضوا للعبد الاستقلال بالفعل
وفرقة اخرى كامام الحرمين في آخر عمره قال قدرة العبد
توثر في الوجود على اقدار خصصها الباري وارادها
فلم يكن العبد مستقلا بفعله اذ يحتاج الى مريد مخصص
لفعله بالوجه الجائز الذي اختص به وهذه جملة المذاهب
المقولة في هذا الباب مستوعبة ونحن ان شا الله
نتكلم على كل فريق بما يليق به مستعينين بالله وهو
خير

موجدون صح

خير معين ثم قال صاحب الكتاب ان متقدمي المعتزلة
امتنعوا من اطلاق ان العبد خالق لافعاله لقرب عهدهم
بالسلف واجماعهم على ان لا خالق الا الله تعالى واطلق
المتاخرون ان العبد خالق لافعاله ومنهم من قال العبد
خالق والباري لا يسمى خالقا الا على سبيل التجوز
وقد بنى الكلام على مباحث عقلية في الادلة ومناقضة
الخصوم ومتمسكات سمعية في بطلان مذهبهم وتحقيق
مذهب اهل الحق وترجم على ذلك بثلثة اضرب الضرب
في الادلة على امتناع كون العبد خالقا وقد ذكر طريقتين
الاولى ان كل ممكن مقدور للباري تعالى وفعل العبد
ممكن فيجب ان يكون مقدورا وان منعوا كونه ممكنا بنا على
تعلق قدرة العبد وامتناع مقدور بين قادرين قيل لهم
قبل ان يقدره عليه اذا علم انه سيقدره عليه اهو قادر
عليه ام لا فان قالوا لا فقد اخرجوا الممكن عن عموم قادريته
وان قالوا نعم امتنع ان يبطل تعلق قادريته عندكم لتعلق
قدرة العبد واذا ثبت كونه مقدورا فكل مقدور له فهو
خالقه وما خلقه امتنع ان يكون مخلوقا لغيره قلت
وهذه الطريقة فيها نظر وذلك ان كون الممكن مقدورا
للقادر يحتمل معنيين احدهما تاتي وقوع الفعل منه
والثاني وقوعه به فتاتي الوقوع ثابت قبل الوقوع ولا
يرتفع ذلك التمكن والثاني بوجود القدرة الحادثة وثبوت
مقدور بين قادرين احدهما قادر بمعنى انه مخترع
والاخر قادر بمعنى التمكن والصلوحية والثاني غير ممتنع
وانما الممتنع وقوعه بهما فلا يمتنع صلوحية القدرة

الازلية ووقوع الفعل بقدرة آخرة صالحة وان تمسك
بكون الخصم اعتقد ان مقدور العبد غير مقدور لله تعالى
فهو بناء على مناقضته وخرج عن حيز البرهان فاذا فهمت
معنى التعلق وهو التاتى والتمكن لم يلزم من قولنا كل ممكن
مقدور وهذا ممكن فيلزم ان يكون مقدورا ان لا يكون
مقدورا بهذا المعنى الذى اشرنا اليه ولا يلزم ان يكون كل
قادر خالقا فلم ينتج الدليل عين المطلوب وانما تقرر هذه
الدلالة بان يقال لما عم تعلق قدرته بمعنى ان كل ممكن
فيتاتى من الصانع فعله فكذلك لابد ان يراد وجوده او
انتفاؤه لعموم تعلق الارادة واذا كان الفعل معلوم الثبوت
مثلا وجب ان يراد واذا قصد الى ايقاعه واوقعه غيره
كان ذلك تحقيقا لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره
وذلك الذى منعناه عند ابطال القول بالالهين الطريقة
الثانية ان يقال لو كان العبد خالقا لكان عالما بتفاصيل
فعله لكن غير عالم بفعله فلا يصح ان يكون خالقا تقرير
المقدمة الاولى ان الخالق لابد ان يخصص فعله بقدره
ووصفه وهيئته وكل وصف جائز ان يكون بخلافه
ولا يصح اختيار ايقاعه على وجه من وجوه الجواز الا ان
يكون عالما به فيجب ان يكون عالما ولان وجود الفعل المحكم
يدل على العلم فلا يوجد الفعل من الخالق الا ويدل على
علمه والا لزم منه وجود الدليل العقلى غير دال على مدلوله
وذلك يبطل كونه دليلا وتعيين كون الفعل محكما لا اثر
له فى الدلالة عندى بل مطلق صدور الخلق من الخالق
يدل على العلم وكل ما يستدلون به على كون البارى عالما

يوجد

يوجد فى فعل العبد على تقدير ان يكون خالقا وهذا الذى
ارشد اليه الكتاب العزيز حيث قال الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير فهدانا الله تعالى الى طريق العلم
بعلمه بخلقه وذكر لفظ الخبير اشارة الى انه لا يخفى عليه
خافية والعبد ليس بعالم من حيث انه يقع الفعل الذى
ينسب اليه منه وهو ذاهل غافل وان لم يكن غافلا فلا
يعلم تفاصيل فعله يحرك يده حركات عديدة وهو لا يعلم
كم قطع من حيز واذا لم يعلم قدر الفعل فكيف يصح ان يكون
خالقا له وبهذا الدليل يبطل قول من ادعى ان القدرة
الحادثة تؤثر فى حال الفعل اذ الحال المذكورة لا يصح ان
يفعلها الفاعل وهو ذاهل عنها ولما اعتقد الامام فى اخر
عمره ان القدرة الحادثة تؤثر ورد عليه مخالفة هذه
الدلالة والادلة السمعية فى اجماع السلف على ان لاخا لق
الا الله وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وحال فى
خاطره احساس التاتى والتمكن ووقوع الفعل على حسب
الدواعى اراد ان يجمع بين دلالة الفريقين فقال العبد
قدرته تؤثر فى الوجود على اقدار قدرها البارى تعالى
والعلم انما هو مدلول تخصيص الفعل وتقديره والعبد
جاهل بتفاصيل فعله فامتنع ان يكون مقدرا مخصصا والخلق
بمعنى التقدير فلا خالق الا الله ولا يقع الا ما اراد الله
والقدرة تؤثر لان العبد مطالب بفعله ولا يصح الطلب
منه بما ليس من فعله وهذا ضعيف فان انصراف القدرة
الحادثة الى قدر ما لا يعلمه العبد ايثار جبر هرب من الجبر
اليه والتخصيص عبارة عن وقوع الفعل على وجه مخصوص
والعبد يوقعه على الوجه المخصوص فلا يصح ان يكون مخصصا

بالارادة الازلية وارادة فعل العبد اذا حققت تمن وشهوة
والقصد الحقيقي ايضا يتعلق بفعل القاصد وعلى انه انما حمله
على هذا القول ليحقق توجه الطلب التكليفي بما العبد فاعل
له فاعلم انه لا يقع لم يخصصه والعبد قدرته توثر وهو
غير مخصص فالم يخصصه البارى تعالى تعذر عليه فعله
والطلب التكليفي متوجه نحو خلاف المعلوم لا محالة
وهذا المذهب اخذه الامام من قول الاستاذ ابي اسحاق
رضي الله عنه في حد الكسب انه فعل فاعل بمعين والخلق
فعل فاعل لا معين له الا ان الاستاذ ينقل عنه ان قدرة
العبد توثر في وجه واعتبار كما نقل عن غيره انها توثر
في حال والامام زعم في آخر الامر انها توثر في الوجود والذي
نصره في هذا الكتاب ما تقدم بيانه ان القدرة الحادثة
لا توثر اصلا البتة لا في الوجود ولا في حال الوجود والدلالة
عليه ذهول العبد وعدم علمه بتفاصيل ما يعتقده كونه فعلا
له اورد على نفسه سوالا للخصوم وهو انهم قالوا اذا صح ان
يكون العبد مكتسبا وليس بعالم فلم لا يصح ان يكون فاعلا
موجدا وليس بعالم واعتذاركم في الكسب اعتذارنا في الايجاد
ثم قولكم في الكسب انه يجوز ان يكون مذهولا عنه اذا كان
قليلا ولا يجوز في الكثير قلنا لا نشترط ان يكون
المكتسب عالما لا في القليل ولا في الكثير وقد يكون الكثير
غير مذهول عن اصله بمجرد العادة ولكن على كل تقدير
هو غير عالم بتفصيله فان معنى الكسب على هذا الراى
قدرة تتعلق ولا توثر واذا كان العبد غير موثر وانما
نسب الفعل اليه لكونه تعلق قدرة بمقدور لا انه موثر
في الفعل ودلالة الفعل انما هي من جهة صدور الفعل
عنه

عنه والفعل لم يصدر عن المكتسب نعم يلزم ذلك من
جعل القدرة الحادثة موثرة في حال فهذا تمام هذه
المباحثة وقد بينا فيما سبق ان هذه الدلالة لا
يعتمد فيها على اعتبار الغائب بالشاهد اذ بينا انه
لا فاعل في الشاهد واذا قلنا الفعل يدل على الفاعل
ضرورة فنعني به ان معرفة كون الفعل واقعا على
وجه الاختيار دليلا على العلم ضرورة فتاملوا
ذلك الضرب الثاني في الالزامات المتوجهة عليهم
وقد ذكر منها ما هو على صيغة البرهان وانما سمي
الزاما لانه بعض مقدماته ماخوذة من تسليم الخصم
فنقول اولا لو صلحت القدرة الحادثة لايجاد بعض
الموجودات كالحركات والسكنات والاعتمادات والنظر
لصلحت لايجاد كل موجود فلا تصلح لايجاد بعض
حتى الجواهر والاعراض لكن لا تصلح لايجاد كل موجود
فلا تصلح لايجاد بعض الموجودات وتقريره ان القدرة
الحادثة عند الخصم انما تتعلق بالوجود فقط لان الذوات
ثابتة في العدم بصفات انفسها والصفات التابعة
للحدوث واجبة عند الحدوث فلا تستفاد بالفاعل
فلم يبق للفاعل اثر الا الوجود فقط وهو في ساير
الموجودات على معقول واحد فلو صلحت القدرة لايجاد
موجود ما لم تصرفه غير الوجود وهو لا يختلف
فتكون نسبتها الى ساير الموجودات نسبة واحدة
لان اثرها مشترك في ساير الموجودات وما اختلف
فيه الموجودات ليس من اثرها ومعلوم انها لا تصلح

للجواهر واكثر الاعراض فكيف يصح ان تؤثر في الوجود
فهذا على صيغة البرهان الان لزوم صلاحيتها لكل
موجود مبني على اصل الخصم اذ جعل مجرد الوجود
هو اثر القدرة فقط نوع اخر من هذا النمط
نقول لو صلحت القدرة الحادثة للايجاد لصلحت
للاعادة وتقرير هذا يصح من وجهين احدهما ان
تاثير القدرة في الابتدا ليس الا في الوجود ومعقوله
في الاعادة كمعقوله في الابتدا الثاني ان القدرة
الصالحة لشي عندهم لابد ان تصلح لمثله والمعاد
مماثل للمنشا ابتدا في جميع صفات النفس ولا يلزم
هذين النوعين ما يقوله الاصحاب في تعلق القدرة
الحادثة عندنا فانا نقول اما النمط الاول فغير لازم
من جهة ان تعلقها ليس بمحض الوجود بل بوجود
مخصوص على صفة مخصوصة واما النمط الثاني
فنقول يجوز عندنا اذا اعاد الله عرضا ان يخلق
مقارنا له قدرة متعلقة به فقلنا لا يمتنع ان تتعلق
بالاعادة بخلاف اصلهم ومما الزمهم انه قال اليس متعلق
القدرة الحادثة عندكم حال وهو الوجود والصفات التابعة
للحدوث عندكم احوال وما المانع عن تاثير القدرة فيها وما
وجه اختصاص تاثير القدرة ببعض الاحوال دون
بعض قالوا انما كان ذلك لانها واجبة فاستغنت عن
المقتضي قلنا كيف يصح القول بوجوبها مع صحة انتفائها
بل مع تحقق الانتفا قبل الوجود لها قالوا عنينا بوجوبها
انها لازمة الثبوت عن الوجود قلنا والوجود لازم
الثبوت

الثبوت عند وجودها وكذلك كل متلازمين متى ثبت
احدهما ثبت الاخر ونسبة التلازم اليهما على حد
سوا ولئن صح ان نقول بثبوت احد المتلازمين عند
ثبوت اللازم له وجوبا صح ذلك في جانب الملازم
الاخر واذا رتب على الوجوب بهذا المعنى ثبوت الاستغنا
عن الفاعل فيلزم ثبوته في الجانب الاخر ضرورة شمول
المعنى الضرب الثالث التعلق بالادلة السمعية
فمنها اجماع الامة قاطبة على الرغبة الى الله تعالى في
ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر والعصيان واذا
كان الايمان فعل العبد بواسطة النظر والفكر
ايضا مقدورة وخلقه فكيف يسالون الله ما هو
من فعلهم اعتذروا عن ذلك بان قالوا المراد من
السلف الرغبة الى الله تعالى في الاقدار على الايمان
وهذا القدر لا يجري في الرغبة في ان يجنبهم الكفر فان
القدرة على الايمان قدرة على الكفر والقدرة على
الايمان حاصلة فكيف يطلب الحاصل وذلك ان التكليف
عندهم لا يصح تعلقه الا بعد الاقدار ويستحيل ان تسلب
القدرة فاذا كان الامر على ذلك معلوم على اصل المعتزلة فلا
معنى للرغبة والسوال ومن دعوات النبيين قول ابراهيم
صلى الله عليه وسلم اجعلنا مسلمين لك وقوله واجنبني
وبني ان نعبد الاصنام فان كان معنى تحصيل الايمان
لهم ان يخلق القدرة عليه فهو محصل الكفر بخلق القدرة
عليه وان كان معينا على الايمان بذلك فيلزم ان يكون
معينا على الكفر به ومما يتمسك به اجماع الامة قبل
ظهور اهل البدع والاهوا ان الله رب كل مخلوق

والله كل محدث ولا يكون الله ما لا يقدر عليه واذا كان
العبد خالقا لافعاله كما ان البارى خالق لافعاله
فقد اثبتوا الها آخر اذ الله كل الد بما خلق ومما
يتمسك به ان العبد اذا كان خالقا لمعرفة الله وهو
احسن خلقا ممن خلق الاجسام وهو مناف لقوله
تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلئن قالوا القدرة
على الايمان احسن منه اذ لولاها لما وجد فيلزم على
هذا القدرة على الكفر اشد من الكفر ومن المآخذ
السمعية نصوص الكتب منها قوله تعالى ذلكم الله
ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه فاثبت
الوحدة فى الالوهية وحقق ذلك بان خالق كل شئ
وورد ذلك ملزوما بقرينة التمدح ولفظ كل شئ
وان لم يكن نصا فى استغراق كل شئ بحكم الوضع الا انه
محفوف بهذه القرائن فاستفيد منه العموم بواسطة
القرائن ومن هذا القبيل قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء
خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل
شئ وهو الواحد القهار وهذه الآية نص فى محل
النزاع فان قالوا هي متروكة الظاهر وكذا الذى
التى استدللتم بها قيل فانه يندرج فيها القديم والحادث
وهذا ليس تركا للظاهر فانه لم يسبق الى الفهم دخول
المخاطب فى خطابه وما لم يظهر انه راجحه فامتناع دخوله
تحت اللفظ لا يكون تركا للظهور وكذلك يستدل بكل
آية دالة على تفرده بالخلق والاختراع ولا معنى لذلك على
راى المعتزلة فانه تعالى اذا جاز تمدحه بانه قادر على افعال
نفسه فالغير ايضا يتمدح بانه قادر على افعال نفسه

دخول

وهذه

وهذه الآيات ظواهر ان حملتها قد تفيد القطع
باعتبار مجموعها لا باعتبار احادها شبهة الخصوم
وقد استدلوا ايضا بمآخذ سمعية وحجج عقلية مما
تمسكوا به فى مآخذ العقول ان قالوا العاقل يميز بين
ما هو مقدوره وبين ما ليس بمقدوره ويدرك تفرقة
بين حركاته التى اختارها وبين حركاته فى حال
كونه مسحوبا او مرتعشا وكذلك يفرق بين مقدوره
وبين الوانه التى لا قدرة له عليها ومعلوم ان القدرة
تقارن اللون كما تقارن الحركة فلا تعود التفرقة الى
مجرد المقارنة اذ هى مشتركة بين ما هو مقدور وبين
ما ليس بمقدور فيجب ان يقال ان التفرقة ترجع الى
تأتى وقوعه به على حسب ايثاره واختياره موافقا
لقصده وذلك يشعر بوقوعه به لا محالة من غير ريب
ثم لا يقع به الا الحدوث فليكن العبد محدثا لفعله
ولو كان فعله غير واقع به لكان بمثابة الوانه وغير
ذلك من اعراضه التى قارنتها قدرته من غير تاثير
فيها وايضا فان الفعل يقع على حسب دواعيه وارادته
وذلك يشعر بكونه فعلا له لانه اذا انصرفت عنه داعيته
لم يقع واذا اراد وقوعه وتوجهت داعيته اليه وقع فهذا
تمام هذه الشبهة وقد قدروها من وجهين احدهما
توجه الداعية والثانى حصول التفرقة بين المقدور
وغير المقدور والجواب ان نقول اما الوجه الاول فالكلام
عليه ان نسلم ثبوت التفرقة وانها لا ترجع الى مجرد
المقارنة للقديم فلم انها اذا لم ترجع الى المقارنة يلزم
منه ان تؤثر فى الفعل وقد علمتم ان خصومكم يقولون

بثبوت القدرة وانها متعلقه غير مؤثرة والصفات
المتعلقة فى الفعل انقسمت الى مؤثرة وغير مؤثرة فالعلم
متعلق بمتعلقه ولا يؤثر فيه وكذلك الخبر والادراك
يتعلقان ولا يؤثران وكذلك الشهوة والنفرة يتعلقان
ولا يؤثران فلا تنحصر جهة التعلق فى التاثير وبهذا القدر
من التعلق لا على جهة التاثير تحصل التفرقة بين
المقدور وغير المقدور وقولهم فى الوجه الثانى ان الفعل
واقع على حسب الداعية والارادة قلنا لم قلتم ان هذا
يشعر بالتاثير وما المانع من ان يقال جرت عادة الله
فى سنة الاختراع اذا دعت العبد داعيته الى الفعل اوقعه
له والذى يدل على ذلك ان معقول كونه مقدورا عند
الغفلة والذهول كمعقول كونه مقدورا عند حضور الذهن
وتوجه الداعية والارادة ولهذا ان الخصم سوى بينهما
فى ثبوت الاختراع للعبد فلم يتوقف كونه فعلا له على
ثبوت وما لا يتوقف وجود الشئ عليه لا يدل وجوده
عليه فان جهة دلالة الفعل على صفات الفاعل ايضا
هو باعتبار توقف الاحداث على تلك الصفات ثم
نقول وجود الداعية والارادة ان دل على وجود الفعل
فيلزم ان لا يتصور وجودهما بدون الفعل واذا صح
وجود الفعل بدون الداعيه ووجود الداعية بدون
الفعل بطلت الدلالة اذ لا بد للدليل من ثبوت ملازمة
بينه وبين المدلول قول صاحب الكتاب وجود
الفعل بدون الداعية يدل هذا الانقسام وعدم الاطراد
على انه ليس بفعل له يوردون عليه ان هذا عدم الدليل
فان ثبوت وقوع الفعل على حسب الداعية اذا دل لم يلزم

عية

من



من عدم وقوعه على هذه الصفة انتفاء كونه فعلا
له الا انه اذا اراد انتفاء الملازمة من الوجهين كما
نبهنا عليه امتنعت الدلالة ووضح الكلام ومما
يقطع الملازمة بين الداعية وبين الفعل ان الالوان
والطعوم قد يقع منها شئ على حسب الداعية وليست
فعلا للعبد عندهم فلو لازمت الداعية الفعل للزم
كل ما وقع على حسب الداعية ان يكون فعلا فهذا
فى الحقيقة نقض الدليل ومن هذا القبيل حصول
الشبع عند الاكل والفهم عن المخاطبة والافهام
والخجل والوجل عند التخويف والتخجيل ثم نقول
ما توجهت اليه الارادة والداعية هو صفة خاصة
والامر الخاص اما صفة نفسية عندكم تثبت فى حال
العدم او صفات تابعة للحدوث ليست مقدورة عندكم
وانما متعلق الفعل الاحداث وهو ابتداع حالة
الوجود فقط وليس الوجود بما هو وجود متعلق
الداعية ولا توجه القصد الى الوجود بما هو
وجود ومما يحقق نفى التلازم بين الداعية
والفعل انه يجوز فى العقل خلق دواع ضرورية
وحركات ضرورية عقيبها مع انه غير فعل لمن دعته
الداعية اليه وقد تقدم ما ترجع التفرقة اليه
وهو تعلق القدرة بالمقدور كما سبق فان
قالوا فهذا اذا لم تؤثر القدرة فلا يكون فرقا
بينها وبين العلم قلنا لا يلزم من اشتراكهما
فى التعلق من غير تاثير عدم التفرقة فان

العلم والظن يتعلقان ولا يوثران فى متعلقهما ه
والفرق بينهما معلوم ضرورة مع الاشتراك فى
الجهة المذكورة فبطل هذا السوال شبهة اخرى
لهم قالوا العبد مطالب بالفعل ولا يصح ان
يطالب بما لا يفعله ولهذه الشبهة تقريرات
احدها انها عقلية محضة وهو ان يجوز تكليفه
والقول بعدم فعله يفضى الى احالة ما علم جوازه
ولا يصح والثانى وقوع تكليفه ولا يصح وقوع
التكليف بما ليس فعله ووقوع التكليف ه
ماخذه السمع فتكون هذه الشبهة على هذا
التقرير مولدة من مقدمة ماخذها السمع ومن
مقدمة اخرى ماخذها العقل فالمقدمة السمعية
وهى وقوع التكليف وتوجه الطلبات من الله تعالى
على العبد مسلمة واما المقدمة الاخرى وهو انه لا يصح
توجه الطلبة الى ما ليس من فعل العبد فيقرر ونها من وجوه
احدها الرجوع الى ماخذهم فى التحسين والتقبيح وسياتى
ابطال هذه القاعدة عليهم فيما بعد ان شاء الله تعالى
والثانى ان الطلب من الصفات المتعلقة فلا بد له
من مطلوب والمطلوب من العبد منسوب اليه من جهة
الطلب ونعنى بهذه النسبة انه طلب من ايقاعه فقول
اوقع من لا يصح ان يوقع متناقض فى الوصف وكذلك
قول القائل افعل ما انا فاعله متناقض والجواب ان
يقول جواز التكليف ووقوعه من القضيات التى

لا نزاع فيها وايضا النزاع فى امتناع تكليف ما لا توثر
القدرة فيه وقد علمتم من خصوصكم جواز تكليف
ما لا يطاق وكيف لا يجوزون ما لا توثر فيه القدرة
وليس ذلك من القضايا الضرورية فادليلكم على امتناع
ذلك وسوالكم لنا ما الفرق عند عدم التاثير بين
المطالبة بالحركات والسكنات وبين المطالبة بالطعوم
والالوان والارايح فلا فرق عند فى جواز التكليف
بالمستحيل فى ذاته بين ما هو من جنس المقدور وبين
ما ليس من جنس المقدور عنوان من الناس من يجوز
التكليف بالمستحيل فى ذاته ومن الناس من يمنعه
ويقصر صحة التكليف على الممكن ولا تستدعى صحة
التكليف ثبوت القدرة عنده فضلا عن كونها
موثرة وصح بالاجماع التكليف بما علم الله انه لا يوجد
وكانت هذه الصورة ناقضة على من اراد الخروج عن
مذهب الشيخ واعتبار القدرة فمن اصحابنا من زعم
ان الطلب التكليفى يتوجه الى فعل العبد وهو حال
للفعل وقد ضاهى المعتزلى من حيث انه جعل اثر
القدرة حالا هى الوجود وهو جعل اثر القدرة حال
الوجود والوجود عنده نفس الموجود الا ان القدرة
عندنا تقارن الفعل ولا يتقدم عليه وما علم الله
ان لا يوجد لم يخلق قدرة عليه والتزم الامام فى آخر
عمره ثبوت تاثير القدرة فى الوجود على اقداره
خصصها البارى وارادها ولم يجعل العبد مستقلا
بالفعل لانه يتعذر عليه التخصيص والتقدير لفعله

لجهله بتفصيله وارادة ما لا يعلمه ممتنع والتزم بتقدم
القدرة على المقدور وصلوحيتها للضدين ومع التزامه
هذه الاصول لم يسلم من الاشكال فانه ما علم الله ان
لا يكون لم يقدره ولم يخصصه العبد لا يستقل بفعله
دون معين لقدرة له وتخصصه فقد كلف بما لا سبيل
الى ايقاعه ويتعذر تاثيره فيه لفوات شرطه فالحق
في الجواب هو المنهج الذي سلكه الشيخ من جواز التكليف
بما لا تؤثر فيه قدرة العبد وجواز تكليف ما لا يطاق
قطعا لمسئلة خلاف المعلوم اذ لا قدرة عليه والتكليف
به ثابت وقولهم ان التناقض في كلام الله مدفوع
بالاتفاق مسلم عندنا لانا نسلم ثبوت التناقض
فان التناقض انما يثبت اذا كان التكليف يشعر
بثبوت تاثير القدرة في المقدور وهو محل النزاع واذا
لم يشعر بثبوت التاثير فنفيه لا يناقضه فان عادوا
الى مسئلة التقبيح فسنبين انه لا يقبح شيء عقلا فان
القبيح ما قبحه الشرع واذا وضح ان من اصلنا التكليف
بما لا قدرة عليه والتكليف بما لا تؤثر القدرة اذا
وجدت فيه فما صل استدلالهم نحمل متنازع فيه ولم
يذكروا على ابطاله دليلا وان قالوا صحة الامر بذلك يبيح
وجوبه والوجوب يستدعي جواز اللوم على الترك وذلك
يشعر بمحرمن امكان صدور الفعل منه فيناقض لا
محالة امتناع صدور الفعل منه **قلنا** اما جواز اللوم
على ما لا قدرة عليه فنلتزمه فانه خلاف المعلوم كذلك
واذا جوزنا ايلام البرايا وتعذيب المطيعين فكيف
نتقي

نتقي عن تجويز اللوم وقولهم اللوم يشعر بخبر عن امكان
صدور الفعل عنه فلا نسلم هذا الاشعار وما دليله
وتمشيت المسئلة بدعوى عرية عن برهان لا سبيل
اليه **وقد اجاب** صاحب الكتاب عن هذه الشبهة بان
قال هذه الشبهة تنعكس عليهم من وجوه احدها ان
المعدوم عندهم شيء ثابت له خصائص الصفات فاذا
كان ثابتا فلا معنى لطلب الثابت وهذا يبطل الاختراع ع
من الله تعالى ايضا على اصلهم فاما من انكر الاحوال
منهم فيتعذر الانفصال عنه عن هذا الالزام واما من
اثبت الحال او الوجه والاعتبار فقد يضيف حصول ذلك
الى الفاعل وتكون جهة انفصاله عن هذه الشبهة ودر
هذا الانفصال باقامة الدليل على نفي الحال او بيان ان
الحال لا يصح ان تفعل على حيالها وقد ر صاحب الكتاب
هذا الاصل بان الحال لو فعلت على حيالها لكانت ذاتا
ويلزم عليه نفي الاعراض اذ تقول نافي الاعراض على
دليل اثباتها المتجدد حال يفعلها الفاعل ولا يلزم منه
اثبات معنى موجب وهذا الزام على اصلهم في الابتداء
ثم اردوه انفصالهم عن الالزام بالزام آخر ويمكن ان
يستدل على ان الحال لا تفعل على حيالها بان يقال لو
صح ان تفعل على حيالها لصح ان تعلم على حيالها فان ما
صح فعله صح القصد اليه ولا يصح القصد دون العلم
بما يقصد والحال لا تفعل الا بذي الحال فلا يمكن العلم
بكونه متحركا او ساكنا دون العلم بالذات ولا يعترض
على هذا بانه يصح العلم بالذات بدون الحال ثم يقوم
الدليل على الحال كما انتجه الدليل معلوم زائد على ما علم

اولا فيلزم ان تكون الحال معلومة على حيالها لانا
نقول لا يلزم من صحة العلم بالذات على حيالها ان
نعلم الحال على حيالها فان المنسوب اليه يعلم بدون
النسبة ولا يصح ان نعلم النسبة دون المنسوب اليه
والدليل المنتج لثبوت الحال ينتج كون الذات على صفة
كذا فلابد من تقدم العلم السابق ولا يصح العلم به بدون
العلم بالذات واذا لم يصح ان تعقل الحال على حيالها
بطل ما انفصلوا به وقد بينا ان التحقيق ان لفظ
الوجود والذات عبارتان عن معنى واحد فلم يصح
قولهم ان الوجود حال متجدد واذا كان هو الذات
فالقول بثبوتها في العدم يمنع من صحة كونها مستفادة
من الفاعل الوجه الثاني ان العبد مطالب بالنظر
والاستدلال قبل معرفة الامر المكلف وهذا
تكليف ما لا يطاق وحاصل شبهتهم ان العبد
مكلف بما لا سبيل الى فعله فيكون تكليفا بما لا يطاق
وقد انعكس الالزام عليهم وهذا الالزام انما يتوجه
على تقدير ان يتوجه الخطاب بالنظر على وجه
القربة والا فالنظر في نفسه مقدور وليس الطلب
المتعلق به طلب ما لا قدرة له عليه نعم التقرب الى
الله تعالى قبل العلم به ممتنع والاوامر قد تتوجه
على وجه القربة فلا يمتثل الامر او وقعها على نية
التقرب وقد تقع لا على وجه القربة كرد المغصوب
والودايع فاذا وجد المطلوب يعصى عن عهدة
الخطاب وان لم ينو به تقربا فان سلم الخصم
ان

ان النظر قربة وعبادة كان الكلام عليه لازما
والا فلا ويمكن تقرير عكس الشبهة عليهم بان
يقال انتم تشترطون ونحن معكم في صحة التكليف
بلوغ الخطاب والتمكن من العلم به وكيف يمكن
العلم بالخطاب دون العلم بالمخاطب فصار العلم
بوجوب النظر يتوقف على العلم بالموجب وهذا
تكليف ما لا يطاق غير انهم يوقفون التكليف
على العلم بالمخاطب بل النظر يجب بالعقل عندهم
وما يوجبه العقل لا يتوقف في وجوبه على
امكان العلم بالخطاب فلا يتوجه الالزام الوجه
الثالث قال الرب تعالى عندكم مصلح عبيده
بتكليفهم ولا يراد التكليف عندكم الا لصلاح ح
العباد واذا فرضنا الكلام فيمن علم الله انه
اذا احياه كفر وطغى ولو اخترمته المنية لنجى
وسلم من العذاب فبضرورة العقل ان صلاحه
في تعجيل المنية عليه وان عدم التكليف به
اجدر فاحياؤه الى زمان التكليف وتكليفه
تعريض له للهلكة فكيف يقال ان السعي في هلاكه
صلاح له ولا مزيد في التناقض على ان يقول
القائل امري وقصدي بامر صلاحك مع علمي
بانك لا تصلح فهذا تناقض من وجهين احدهما
ان السعي في تحصيل ما علم انه لا يحصل يحصل سعي
من لا يريد الصلاح والثاني انا بالضرورة نعلم
ان الصلاح تسليم من يتعرض للمعاطب والمهالك

فالقول بايقاع العبد فى المهلكة وتسمية ذلك صلاحا
غير سديد وهذا الذى ذكره صاحب الكتاب فى
هذا الوجه توجهت المناقضة فيه من حيث زعموا
ارتباط التكليف بالصلاح لا من حيث ان نبطله
بالمقدور فلم يكن من عكس الشبهة التى اوردوها
وانما هو الزام التناقض فى مسئلة اخرى عليهم ومما
الزمهم ان اوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالاحوال
المعللة ككون العبد قايما ومتحركا وساكنا وعالما
مع ان القدرة لا تتعلق بها فان متعلقها عندهم
حال واحدة وهى الوجود فاذن قد وقع التكليف
بما ليس بمقدور فان هذه الاحكام من موجبات
العلل وليست مقدورة اصلا وهذا الالزام قال
صاحب الكتاب انه لا سبيل الى جحده ويمكن عندنا
انكاره والخصم بعد تسليمه قد يتوجه منه الاعتذار
عنه فان عنده ما وقع لسبب مقدور يعد من
فعل فاعل السبب وهذا اصلهم فى التولد انه من
فعل فاعل السبب المولد واذا كان النظر مقدورا
وهو يولد العلم والعلم يوجب كونه عالما فالعلم
عندهم مقدور بواسطة السبب وهو النظر
فيكون كونه عالما منسوبا اليه فعلا من حيث انه فعل
سبب سببه ثم طالبهم بتصحيح معتقد منهم فقال
قولكم ان تكليف العبد بما ليس هو مخترع له محال تعلمون
فساد ذلك ضرورة او نظرا ودعوى الضرورة فى

محل

محل الخلاف ممتنع ولم تذكروا نظرا على هذه المقدمة
فتلاشى كلامهم وقد سلك بعض ائمتنا طريقا
آخر فى الجواب ونقلها عن القاضى ابى بكر الباقلانى
فقال اسلم ان القدرة الحادثة فى حال الا ا ت
الخصم زعم ان تلك الحال هى الوجود ونحن نقول
ان الوجود هو الذات واثر القدرة حال للذات
اعنى ذات الفعل وسيأتى الكلام على رد هذه
الطريقة وحاصله اثبات كون الحال مقدورة
للعبد على حيالها والذى سبق من الابطال على
هذا الاصل يتوجه ههنا فى ابطال هذا المعتقد
شبهة اخرى لهم قالوا اذا قلتم بان القدرة الحادثة
لا تؤثر فى متعلقها فسبيلها سبيل العلم المتعلق
بالمعلوم ويلزم من ذلك جواز تعلق القدرة
الحادثة بالالوان والطعوم والارايح اذ جاز
ان تكون معلومة ويلزم ان تتعلق بالقديم اذ
الممتنع ان تتعلق به الصفات المؤثرة دون
الصفات التى تتعلق ولا تؤثر كالعلم والخبر
وكذلك القول فى سائر الحوادث على هذا التقدير
ثم طالبهم على تصحيح دعواهم انه اذا لم تكن القدرة
الحادثة من الصفات المؤثرة يلزم عدم تعلقها
بجميع الحوادث وما الجامع بين القدرة والعلم
ومن اين يلزم من ثبوت العموم فى العلم بثبوت
العموم فى القدرة والاشتراك فى سلب وهو
عدم التأثير انفصلوا عن ذلك بتحقيق الجامع

تؤثر
ولكن لا اقول هى
الوجود وقد ساوى
الخصم فى تحقيق
اثر القدرة الحادثة
فى حال صح

بين العلم والقدرة بان قالوا الجامع عدم التاثير قيل فلم
اذا اشتركا فى عدم التاثير يلزم منه الاشتراك فى العموم
وما الذى انباكم ان العموم ثابت باعتبار عدم التاثير
فى العلم ثم ينتقض بالرؤية فانها لا تؤثر فى المرئى وهى
مختصة فى التعلق على اصلهم ثم العلوم الحادثة مختلفة
وانما اختلفت لتعدد متعلقاتها لان صفة نفس العلم
بالسواد المعين ان يتعلق بهذا المتعلق المعين اذ لو تعلق
به لا لنفسه لاستدعى معنى يوجب تعلقه به اذ الاحكام
الجايزة تستدعى معنى موجبا فقد لزم الخصوص فيما لا
يؤثر نعم العموم فى تعلق القدرة الحادثة لازم على اصولهم
اذ متعلق القدرة هو الوجود دون الذوات وسائر
الصفات النفسية والتابعة للحدوث على اصولهم فيلزم
ان يتعلق بكل حادث نظرا الى اتحاد الجهة فى التعلق

شبهة اخرى لهم قالوا العبد مثاب على فعله معاقب
عليه ملوم محمود وهذا من التمسك باحكام التكليف
والمطالبة عليهم متوجهة فى لزوم كونه فعلا لهم له
جهة الثواب والمدح واللوم والعقوبة وقد علموا من
خصومهم ان الله تعالى ان يعاقب البرئ ويعطى انعامه
للمذنب العاصى فلا يكون ابتداء النعيم المقيم من غير
فعل ممنوعا ولا الفعل يوجب الجزاء عندنا فلم تكن بينه
وبين الفعل ملازمة لا فى الطرد ولا فى العكس فلم يبق
معه الا التمسك باطلاق لفظ الثواب والعقاب فى
اللسان وهو يطلق على ما يتعارف انه فعله والافعال
الواقعة على يده امارات وضعها الشارع على السعادة
والشقاوة وسياتى تقرير ذلك ان شاء الله **فصل**

سال

سال الخصوم بعد ابطال الاختراع عن حقيقة الكسب
وقالوا اذكرتم ما لا يعقل والكلام على الشئ بالرد والقبول
فرع كونه معقولا فيجاب بذكر حقيقة الكسب وقد اختلف
الاصحاب فى ذلك فروى عن القاضى والاستاذ ابى اسحاق
ان القدرة الحادثة تؤثر فى حال او وجه واعتبار وفرقوا
بين الاختراع والكسب ان الاختراع اثبات الذات واحداث
الوجود والكسب اثبات حال لذات الفعل ثم غير الاستاذ
من جهة الفرق بينهما ان قال الكسب فعل فاعل بمعين
والاختراع فعل فاعل لا معين له واراد بذلك ان الوجه
والاعتبار او الحال على راى غيره لا يصح ان تنفرد بالثبوت
بخلاف الذات المخترعة فانها تنفرد بالثبوت فاحتاج
الكسب الى المخترع فى اثبات الذات التى يثبت لها الاعتبار
او الحال فلا بد له من معين ليصح له ايقاع فعله ثم اخذ
الامام هذا القول فبنى عليه فى اخر عمره مذهبا اخر
فقال قدرة العبد فى الوجود على اقدار خصصها البارى
تعالى وارادها ثم زعم انه جمع بين دليلى الفريقين فقال
توجه الطلبات التكليفية يدل على كونه فاعلا وجهله
بتفاصيل فعله يدل على كونه غير مخصص ولا مقدر فان
التخصيص والتقدير يستدعى العلم فاحتاج العبد الى
معين يقدر له فعله ويخصصه وعمل بقول السلف فانهم
اجمعوا على ان لا خالق الا الله تعالى والخلق عبارة عن
التقدير والله خالق كل شئ وافعال العباد مخلوقة له اى
مقدورة مخصصة بتقديره وتخصيصه واما المعتزلة
فزعموا ان العبد يستقل بالاختراع وخالفوا اجماع السلف
قاطبة فانهم على ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن والامام
لا يرى وقوع شئ خارج عن مشيئته وارادته والذى

ارتضاه في هذا الكتاب خلاف ذلك وابطل قول من قال
ان القدرة مؤثرة فلا يصح تاثيرها في الوجود لما سبق
من عموم قدرة الباري تعالى وارادته ولا يصح ان يختص
به ما ليس من فعله وتاثيره فان الفعل اذا وقع بالعبد
فقد تخصص به فكيف يتخصص بغيره ومعنى تخصيصه
ايقاعه على الوجه المخصوص لمن لا يوقعه كيف يخصصه
واما القول بان اثر القدرة حال فنقول الحال لو صح ان
تفعل على حيالها فعموم القدرة تشملها فلا يصح خروجها
عن مقدوره وان لم يصح ان تفعل على حيالها فلا يصح ان
تكون مقدورة للعبد ثم قال القول بخروجها عن
مقدور الله يخرج ما تقرر من ان الله خالق كل شيء وهذا
اللفظ فيه مسامحة فان الشيء عبارة عن الموجود والحال
غير موجودة فلا يخرج عموم القدرة على كل شيء وقال
هذا ادعا حالة مجهولة وهذا لا يضر فكم من امر يقوم
الدليل على اصل ثبوته ولا نفهم حقيقته اليس افتقار
الجائزات الى مقتض يشعر بواجب الوجود ولا نفهم حقيقته
مع العلم بوجوده فالوجه الاول هو المرضي وما قام من
الدليل على امتناع فعل الحال على حيالها يبطل هذا المذهب
والكلام عليهم كالكلام على من قال بالوجه والاعتبار
والله اعلم فصل في الهدى والضلال والطبع والختم
مذهب اهل الحق ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء
وهذا منتخب من الاصل السابق فان الله خالق كل
شيء وان العبد غير خالق فيلزم ان كل متجدد في
ملكه فهو فاعله من خير وشر وضلال وهدى والمعتزلة
على منعهم بناء على ان العبد خالق وان الهداية لا يصح

ان

ان تنسب الى الخلق الحق الا بمعنى انه اعان عليها بخلق القدرة
فان بعد وقوع التكليف بالعلم والسعي في تحصيله
بالنظر لا سبيل الى خلقه ضرورة عندهم واما الضلال
فهم يمنعونه كذلك ولا يصح لانه قبيح لا يصح فعله من الحكيم
وهو مستندهم في امتناع كل شيء في فعله قبيح ومن
هذه المسئلة كانوا قدرية مجوس هذه الامة وهذا الفصل
ترجمه بالهدى والضلال والطبع والختم فيحتاج الآن
الى بيان كل واحد منها على طرفي الفريقين ثم نقع الاسم لال
فان اقامة البرهان على الشيء قبل فهمه غير سائغ فالهدى
عنده حقيقته عبارة عن خلق العمل وايداع المعرفة
وقد يطلق لفظ الهدى على الدعوة واختلف النظام في
ان لفظ الهداية مطلق عليهما حقيقة فيكون اللفظ
مشتركا او هو في خلق الهداية حقيقة وفي الدعوة مجاز
وهذا نزاع لفظي واذا كان اللفظ محتملا فالمعتزلة
يردون حرفه عن حقيقة خلق المعرفة في الطلب الى جهة
اخرى فيقولون الباري تعالى معين عبده على بلوغ
طريق المعرفة فانه نصب الادلة واوضح الحجج وارسل
الرسل وبين كل مشكل بالقول والفعل حتى ظهر ذلك
لكل مبصر واتضح لكل عاقل وقد سمي الدليل
المرشد الى الطريق هاد وليس معناه خلق علم في
القلب وانما الارشاد بابداء اقوال وافعال يحصل
للعاقل العلم عقيبها وقد يقولون في الضلال انه ليس
انه ليس خلق ضد المعرفة وانما هو عبارة عن تسمية
فانه يقال اضللت زيد اذا نسبته الى الضلالة
وهديته اذا نسبته الى الهداية فاضافة المعنى

الشئ قد سمى المتصف باسم فحل ذلك الشئ ونحن لا ننظر
الى اللفظ بمجمله غير ان الدليل العقلي اذا قام على وجوب
نسبة كل الموجودات الى الله تعالى لزم ان يكون هاديا
بمعنى خلق الهداية وايداع المعارف ولا ننكر انه نصب
الادلة واوضح السبيل وبعث الرسل وذلك لا ينافى
انه خلق الهداية عقيب نظر الناظرين واعتبار
المعتبرين فالكل مضاف اليه وغيره معين سبب
صدور شئ منه وربما حملوا الاضلال على المعاقبة
بسبب الضلال عاجلا واجلا وعلى الجملة فهم يمنعون
نسبة الاضلال الى الله حقيقته اما الطبع والختم فهو
عنده عبارة عن خلق الضلال والضلال يوصف بكونه
مانعا من وجود الفقه معه ويعبر عن عدمه بانه اكنة
اما غيرنا فقد اختلفت اقوالهم فى تفسيره فذهبت
طائفة منهم الى انه مفسر بالتسمية بالضلال والنبز
بالكفر وذهب الجبائى وابنه الى ان الختم والطبع سمة
على القلوب يعلم الله تعالى بها الملائكة حال العبد
فيلعنون من جحده وكفره واذا علم العباد بانه وسم
قلوبهم بذلك كان من مصالحهم لما فيه من زجرهم
وكفهم عما يوجب الوسم بذلك وذهب عبد الواحد
وبشر بن المعتمر الى ان الطبع معنى يخلق فى القلب يضاد
الهداية وهو عندهم غير الجهل فان الجهل عندهم قبيح
لا يصح من الحكيم فعله فقيل لهم كيف يحسن من الله منع
المكلف من الايمان بخلق المعنى المضاد له مع تكليفه
فقالوا انما يخلقه بعد ان كلفه واعانه فخالف وارتكب
جرائم فعاقبه على ذلك بخلق الطبع فهو بمثابة الكافر
فى

فى نار جهنم ولا يبقى التكليف عندهما بالايمان خالق
العقوبة بخلق المعنى المعبر عنه بالطبع كما لا يبقى التكليف
فى نار جهنم فهذه عظيمة بازائها ففارقوا الجماعة
وخالف بكر بن اخت عبد الواحد مقالتهما فى انتفاء
الامر ووافق على ان الطبع معنى مانع من الايمان الا ان
الامر باق والى ان المنع انما يؤثر فى انتفاء الاخلاص
ولا يمنع من وقوع المامور به اذ له اهل الحق على اضافة
الهداية والضلال اليه اما مسلك العقول فقد تقدم
بيانه وتقريره وانما هذا الفصل المقصود منه الا- ستدلال
بالكتاب فمن اى الكتاب قوله تعالى والله يدعو
الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقال
تعالى انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى
من يشاء فسلبها عنه واثبتها للبارى تعالى وقال تعالى
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن
يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد
فى السماء وقال تعالى من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل
فاولئك هم الخاسرون والآى الدالة على هذا المعنى
مما يكثر فى الكتاب فقوله تعالى يضل من يشاء ويهدى
من يشاء وقوله تعالى ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا
ولو تتبع المرء ما فى كتاب الله تعالى من الآى فى هذا المعنى
لجمع كثيرا واذا نظر العاقل فى ذلك نظرا مرضا افاده
مجموع الآى التى فى القرآن يقينا بما اردناه على وجه
لا يندفع باحاد التاويلات المذكورة على احادها فان
تمسك الخصوم بما فى اللفظ من اشتراك على ما سبقت

الاشارة اليه قيل لهم هذه الآى مشتملة على النفى والاثبات
اعنى ثبوت الهداية ونفيها ولا يصح توارد النفى والاثبات
على موضوع واحد بمعنى واحد ولا يصح ان يكون المنفى
النبى المثبت لله تعالى هو الدعوة فانها ثابتة للنبى حيث
قال وانك لتهدى الى صراط مستقيم ولا يخفى انه دعا
واوضح الحجة وبلغ الشريعة ونصر الدين وقام لله وجاهد
على وجه نافى التقصير فى البيان والارشاد فيجب ان
يكون ما انتفى عنه وثبت لله تعالى انما هو الخلق والابداع
للمعارف فانه لا قدرة للحادث فى غير محل قدرته والبارى
يستحيل ان يفعل فى ذاته فتجب نسبة الهداية بمعنى خلق
العلم الى الله وهو الذى نفاه عن النبى لا حمله على الدعوة
يوجب توارد النفى والاثبات على ذات النبى بمعنى واحد
وذلك محال فى العقول والهداية المضافة الى النبى محمولة
على الدعوة كما قال تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم
وقد تضاف الهداية الى الله بمعنى الدعوة ايضا كقوله
واما ثمود فهديناهم اى دعوناهم وقال والله يدعوا الى
دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم عمم الدعوة
وخصص الهداية بالمشيئة والشئ الواحد لا يكون
عاما خاصا فهذا يحقق ان الهداية فى هذه الآى محمولة
على خلق الايمان اما الطبع والختم فقد وردت فيه
آيات منها قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وقوله
تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى وجعلنا على
قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى اذانهم وقرا وقوله تعالى
وقوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وقد بينا اضطراب

الخصوم

الخصوم فى تاويل هذه الآى فمن البصريين من حمل
ذلك على التسمية والتغليب وارادوا بذلك ما ذكر ناه
منهم فى باب الاضلال فانه يقال اضللته اذا نسبته
نسبته الى الضلال فيقولون على هذا المذاق لما
نسبتهم الى الاباء والامتناع من الانقياد الى الدين
يسمى ذلك طبعا وختما واجاب الاصحاب عن
ذلك بان هذه الايات وردت فى معرض التمدح ولا
يعجز الواحد منا عن نسبة الشخص الى الضلال والنبز
والتسمية فكيف يسوغ التمدح بما لا يعجز عنه احد
من الخليقة وهذا لا يليق ان يتمدح به القوى القاهر
قالوا لا نسلم انها وردت فى معرض التمدح قلنا الدليل
على ثبوت التمدح سياق الآى كقوله ونقلب افئدتهم
وابصارهم فوصف نفسه بالاقتدار على ذلك وهذا
لا يصح بالنبز والوصف وقوله تعالى بل طبع الله عليها
بكفرهم اشعار بوقوع الطبع بالكفر نحو قال سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم ثم عقب ذلك فقال ختم
الله على قلوبهم وعلى سمعهم فتبين ان اباءهم تحقق وانما
للانذار غير ثابت باعتبار ختمه على قلوبهم واما
حمل الجبائى وابنه هذا الطبع والختم على سمة وعلامة
تعرفها الملائكة ويلعنون كل ضال تحقق عليه الختم
والطبع فالجواب عنه ان يقال هذه الآى مشعرة
بوقوع المنع فالختم والسمة لا تمنع وقد ذكر الله تعالى
فى قلوب الكفار الاغشية والاكنة وهذه الاسمة
السمة والعلامة لا تمنع من ايقاع الامر المكلف
به واما تاويل عبد الواحد وبشر بن المعتمر فى ان الله

ناه

يصح ان

دهم

يخلق معنى يضاد الايمان ويمنع منه عقوبة فنقول هذا
المانع أيضاد القدرة على الايمان عندكم ام لا فان ضاد
القدرة فالتكليف لا يصح بما لا يطاق وهو قبيح عندهم
فكيف يرجع حسنا وانفصالهم عن هذا الاشكال
بان قالوا هذا من العقوبة ولا تكليف به كما لا
تكليف في دار الاخرة فهذا خرق لاجماع الامة فان
التكليف دايم على جميع المكلفين ما دامت عقولهم
ثابتة والدعوة حسنة في كل وقت والتوبة منهم مترقبة
وقد راينا من لازم العتو والعناد زمانا طويلا ثم كانت
خاتمته الايمان ووقع ذلك امتثالا موافقا لامر الله
تعالى مثابا عليه ثواب الفرايض ومن انكر ذلك فقد
خرق حجاب الهيبة في مفارقة الامة وان زعموا ان القدرة
ثابتة وحق الفعل ان يتاتى له الفعل فلا منع وان جروا
على قاعدتهم وصرحوا بان المربوط المقيد الممنوع من القيام
نادر فنقول ايجوز عندكم ان تكلف شخصا بحركته
ويامر بتقييده ومنعه من ذلك ام لا فان قالوا نعم يجوز
فقد نقضوا اصلهم في ايجاب التمكن في التاليف اذ الممنوع
لا تفيده القدرة عندكم في صحة وقوع الفعل منه
وان قالوا لا يجوز فالمعقول من هذا في امتناع المكلف
به كالمعقول فيما الزموه وهم ملتزمون حكم التقبيح
والتحسين في العقول على زعمهم فكيف يستقيم ما اشار
اليه وهذا وجه الرد على بكر بن اخت عبد الواحد
فانه حقق بقاء التكليف وزعم ان هذا مانع من
ايقاع المكلف به ولما وقع عليهم هذا السوال عليهم هذا
الموقع

الموقع قال بعض اصحاب عبد الواحد ان هذا الختم به
مانع من الاخلاص وهذا سخيف فان الاي مصرحة
في حق الكفار انهم ممنوعون من ان يفقهوا وانهم لا
يومنون لوجود الختم والطبع والاخلاص انما يذكر
امتناعه في حق من ياتي بالفعل على وجه تشعر به ارادة
غير الله واين هذا من مساق القول في عتو الكفرة
واهل العناد والاباء والعتو فاضمحل كل خيال وحق
الحق ومما قرع سمعي من مناظرات بعض المشايخ
الذين ادركتهم انه ناظر بعض الامامية في اضافة الغواية
الى الله تعالى فاستدل هذا الشيخ بقوله تعالى ولا ينفعكم
نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
هو ربكم ففي هذه الاية اضافة الاغواء الى الله تعالى
فلم يجد الامامي جوابا وعجز عن التاويل فقال ذلك الرافضي
اخطا نوح عليه السلام فغضب الشيخ وترك المجلس
وقال لا نجلس في موضع تخطى فيه الانبياء فلقيه بعض
ايمة عصره وفريد دهره وقال لقد امكنتك معه فرصة
فتركتها هذا الرجل يقول بالامام المعصوم فاذا لم يثبت
عصمة النبي عن الخطا فيما تصح نسبته الى الله تعالى
فاي طريق تثبت عصمة الامام الذي هو نايبه وخليفته
فانظر كيف يضل الله اهل العناد عن طريق الرشاد

العبد قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه

وزعمت الجبرية انه لا قدرة للعبد اصلا وتسميته
مكتسبا وفاعلا وان ورد في الشريعة فهو من باب التجوز
وطريقتنا في اثبات الاعراض السابقة متوجهة على
هولاء واما قولهم ان تسمية العبد فاعلا فهو على سبيل

التجوز فلا يلزم من اصحابنا من قال بان القدرة توثر
في حال او وجه واعتبار واما من نحى نحو مذهب الشيخ
وصار الى ان القدرة متعلقة غير مؤثرة فلا بد له من
الاعتراف بان تسمية العبد فاعلا على سبيل التجوز
والفاعل على الحقيقة ليس الا الله عز وجل وقد اوردنا
القسمة حيث ذكرنا الدلالة على اثبات الاعراض بين
النفي والاثبات ونحن نعيد ذلك ههنا ملخصا ليتجدد
العهد فنقول لا شك ان العاقل يفرق بين حالتيه
في كونه متحركا في حالة الضرورة وفي غير حالة
الضرورة ولا ترجع التفرقة الى نفس المتحرك فان ذاته
ثابتة في الحالتين والتفرقة لا تحصل بالحالة المشتركة
بين ما تثبت فيه التفرقة فرجعت الى زايد والزايد
نفي او اثبات والنفي اما ان يكون مطلقا او مضافا
والنفي المطلق لا اختصاص له فلا تحصل به التفرقة
والنفي المضاف لا بد ان يتحقق المعقول المضاف اليه
فاما ان يكون مضافا الى الذات وهو محال فان
الذات ثابتة في الحالتين فيمتنع اضافة النفي الى
ما تحقق ثبوته والزايد اما ان يكون وجودا او حالا
او نسبة ووجه الحصر ان الثابت اما ان يتوقف
العلم به على القياس الى امرين او لا فان لم يعلم الا
بالقياس الى امرين فهو الاضافة وان انعقل بدون
معقولية القياس الى امرين فاما ان يكون وجودا
او لا والثاني هو الحال فانها على راي من اثبتها صفة
لموجود ولا تتصف بالوجود واذا ثبت ذلك قلنا
لا يصح القول بانها راجعة الى المعقول لا يصح الا

بالقياس

بالقياس الى امرين اذ يجب النظر في الامرين فان كانت
اجزاء ذات المتحرك وهذا القسم الذي يعبر عنه الخصم
بلازمة البنية فنقول بنية المسحوب في المعقول
كبنية المتحرك قصدا فلا تعود التفرقة الى امر مشترك
وان كانت التفرقة ترجع الى حال فالحال لا يصح ان
تفعل على حيالها مع ان الجبري لا يقول ان العبد قادر
فلا معنى يوجب ذلك وان كانت راجعة الى وجود
اخر مقارنة للحركة فيمتنع ان لا يكون له تعلق بالحركة
لان اللون والطعم والرايحة مقارن للحركة ولا تعلق
ولو كان الامر راجعا الى امر مقارن لم يكن فرق بين
نسبة اللون الى الحركة وبين نسبة ما وجد فتعين
ان له نسبة وتعلقا بالحركة وهو الذي سميناه قدرة
وان اختلفنا نحن والمعتزلة في انها من الصفات المؤثرة
ام لا مع الاتفاق على انها من الصفات المتعلقة قول
صاحب الكتاب انا نجد تفرقة بين الحركة الضرورية
وبين الحركة التي اختارها فنقول التفرقة كما هي
حاصلة بين له المختارة فهي حاصلة بين الضرورية
والكسبية غير المختارة ومعنى ذلك ان الفعل المكتسب
يقع مع الذهول والغفلة وهذا متفق عليه غير ان المعتز لة
انما يجوزون فعل العبد مع الذهول اذا كان قليلا
ويفرقون بين القليل والكثير وعندنا ان الكل
في التجويز العقلي واحد اعني القليل والكثير وهكذا
قدر في كلامه القصد والمكتسب لا يفتقر الى قصد
لما بيناه من حالة الذهول وقوله الحركة الضرورية
مثل الحركة المكتسبة انما يفرض التماثل عند فرض

اتحاد الجهة والحيز اذ من اخص اوصاف الكون ان تقتضي
تخصيص الجوهر بحيز معين فاذا فرض اتحاد نوع الحركة
واتحاد الحيز الذي اقتضت الحركة لشغال الجوهر له
بماثلهما قال واذا بطل رجوع التفرقة الى نفس الحركتين
لتماثلهما فاما ان ترجع التفرقة الى ذات المتحرك وهو
محال لان معقول الذات في الحالين واحد فتعين ان
ترجع التفرقة الى صفة في المتحرك ثم يبطل رجوعها
الى حال لان الحال لا تطرأ بمجردها على الجوهر وان
كانت عرضا فاما ان يكون كما مما يشترط في ثبوته
الحيوة اولا ويمتنع رجوعها الى صفة لا يشترط في ثبوتها
الحيوة فترجع التفرقة الى معنى يشترط في ثبوتها الحيوة
ويبطل كونه علما وحياة وكلاهما اذ الكل يوجد مع
ثبوت حالة الاضطراب فاورد الخصم سؤالا انه يرجع
الى ارادة وذلك مفقود في حال الذهول مع وجدان
التفرقة فلا بد من صفة وراء الارادة لاستحالة وجود
الارادة مع الذهول وبطل عودها الى صحة في البنية
لانها غير مفقودة في حالة كون غيره محركا يده مع
وجدان التفرقة فدل على ثبوت معنى عبر عنه بالقدرة
فصل القدرة بعد ثبوت كونها عرضا فالعرض على
مذهب اصحابنا لا يبقى وقد وجد في بعض مجاري كلام
القاضي التوقف في هذه المسئلة وذلك ان المتقدمين
من اصحابنا كانوا يذهبون الى ان الباقي باق ببقاء
فكان مسلكهم في استحالة بقاء الاعراض انها لو بقيت لبقيت
ببقاء قائم بها وفي ذلك اثبات قيام المعنى بالمعنى فلما اتضح
له بطلان القول بان الباقي باق ببقاء لم يستمر له

التمسك

التمسك بهذا المسلك وبقي المسلك الذي ذكره صاحب
الكتاب وهو انه لو بقي لاستحال عدمه وتحقيق ذلك
ينبني على استحالة صدور العدم من مقتض فلما صار
الى الفاعل المختار يصح منه الاعدام وفرق بين العدم
الطارئ والعدم السابق على الوجود لم يصح منه المسلك
الاخر فلم يتضح له دليل على المسئلة فتوقف وقد تمسك
صاحب الكتاب بالمسلك الثاني لانه وافق القاضي
على ان الباقي ليس بباق ببقاء فقال لو بقي لاستحال عدمه
غير انه في تقريره ذكر قسمة غير حاصرة فقال لو بقي
لكان عدمه اما لضد او انتفاء شرط او فاعل وهذه
قسمة غير حاصرة وانما اخذها من المذاهب المنقولة
في جهة عدم الجواهر فان الناس في عدمها على ثلثة اقسام
منهم من يقول تعدم الجواهر والاعراض الباقية بطريان
ضد وهم المعتزلة ومنهم من يقول يحمل عدمها على انتفاء
شرط وهم قسمان منهم من يقول انها باقية ببقاء والبقاء
عرض لا يبقى فاذا لم يخلق فيها البقاء فنيت ومنهم من
يقول شرط بقائها تجدد الاعراض عليها فانه يستحيل خلوها
عن شيء ضدها فاذا لم يخلق في وقت فيها عرضا عدمت
ومن اصحابنا من قال تعدم بالفاعل وقد جرت عادتنا
في كتابنا هذا ان نحرر القسمة ونحصرها بين النفي
والاثبات فلنجر على المعهود منا فنقول لو بقيت لاستحال
عدمها لانها لو عدمت اما ان يكون عدمها عدما واجبا
او جايزا ومحال ان يكون عدمها بحكم الوجوب اذ بينا في
بقاها اذا ما قدر له البقاء في بعض الازمنة صح
بقاؤه في اكثر منها لتساوي معقولية الازمنة بالنسبة

الى مابقى فى بعضها فيجب ان يقال لو قدر عدمها لكان
عدما جايزا والجايز لابد له من مقتض والمقتضى اما
ان يكون نفس ما يقدر عدمه او زايدا او بالمحل ان يكون
المقتضى نفسه لمنافاة هذا القول لثبوت البقاء
وان كان زايد فهو اما نفى او اثبات والنفى لا اقتضاء
له ودخل فى هذا عدم الشرط لان الكلام فى تحقيق
ما يقتضى وانتفاء الشرط يدل ولا يقتضى وان كان
ثبوتا وهو اما ان يضاده او لا يضاده ومن المحالات
يكون العدم بالضد لوجوه منها ان الضد انما يوجد
فى حال انتفاء ضده فلا يجامع ضده فلا يصح اضافة
الانتفاء اليه الثانى التضاد مشترك فى الجانبين
وان كان الطارى يعدم ضده لكونه ضده فالباقى
ينفى وجوده لاجل التضاد الثالث ان الضد لو اقتضى
عدم ضده لوجب ثبوت حكم موجب عن معنى لذات
لم يقم بها ذلك المعنى وهذا الوورد فى عدم الجوهر كان
كان اوقع من حيث ان المستغنى عن المحل لا يتعقل فيه
التضاد اصلا فثبت امتناع العدم بالضد وان كان
المقتضى ليس بضد فاما ان يقتضى بايثار واختيار
او لا فان كان غير مؤثر فاما ان يقوم بما يوجب عدمه
او لا فان لم يقم به فنسبته اليه والى غيره سواء فلا
يقتضى عدمه وان قام به فانما يقوم به فى حال وجوده
فان اقتضى عدمه فى تلك الحالة قارن وجوده عدمه
وهو محال وان كان فى زمن يتلو حالة قيامه به فهو محال
لان المعنى يقتضى لنفسه وتخلف صفة نفسية عنه
محال واذا لم يقتض فى زمن يتلو حالة قيامه فلو تقتضى
فى بقية

فى بقية الازمنة لتساوى معقول الازمنة بالنسبة الى ما
يقدر موجبا وان كان مؤثرا مختارا فالفاعل لابد له
من فعل والعدم لا يصح ان يكون فعلا لان معقولية العدم
بعد الوجود كمعقوليته قبل الوجود فلو صح نسبة العدم
اللاحق اليه لصح نسبة العدم السابق اليه ولو اقتصر
القول فى هذه الطريقة لقيل العدم الجايز لابد له من
مقتضى والمقتضى لابد له من اثر والعدم نفى محض
فلا يصح ان يكون اثر المؤثر فانا لما نعتبر ان يكون للمؤثر
المختار ما يصح صدوره عنه نعتبر للعلة ايضا ما نعتبره
للفاعل فان قيل اتقولون ان العرض ينعدم بنفسه قلنا
هذه مسامحة فى القول فان هذا اللفظ يشعر بان
العرض يعدم نفسه وذلك محال بل العرض واجب العدم
فى الزمن الثانى فهو لا يقبل ان يستمر الوجود عليه زمنين
وعلى هذه الطريقة يكون العدم امرا واجبا فان الجواهر
تنعدم عند عدم خلق شرط وجودها بدون الشرط
فالعدم واجب والاعراض اذا استحال بقاؤها وجب عدمها
فى الزمن الثانى وقد نقل عن المعتزلة اتفاقهم على بقاء
القدرة الحادثة والاعراض عندهم منها ما يبقى كالعلوم
والقدر والالوان والطعوم ومنها ما لا يبقى كالحركات
والاصوات ثم ساق صاحب الكتاب فى الطريقة ان
الشرط اما ان يكون جوهرا او عرضا وابطل الشرطات
يكون جوهرا لان الجوهر لا طريق لعدمه الا عدم العرض
والكلام فى عدم العرض وفيه تنازع الخصم فلا بد من
اثبات هذه المقدمة فى الجوهر وهى مبنية على استحالة
بقاء العرض ثم قال ولا يصح العدم بالفاعل لان العدم

هو الاعدام وفي هذا اللفظ مسامحة لان الاعدام نسبة
العدم الى من صدر منه العدم كما ان الايجاد نسبة الوجود
الى الموجد ومعقولية الامر باعتبار معلوميته ليس معقولية
باعتبار اضافته الى موثر في حصوله اذ معقوليته يتحقق
في العلم مع قطع النظر عن غيره ولجامع الذهول عن غيره
والنسبة ليست كذلك وقد اوضحنا الطريقة بما فيه غنية
للمتامل فلنكتف بما اوردناه **فصل** في مقارنة القدرة
الحادثة مقدورها وليس ذلك ثابتا لها باعتبار كونها
قدرة وانما هو من احكام كونها عرضا اذ العرض هو الذي
يعرض ويزول لما بينا من وجوب زواله عقيب زمن
وجوده واستحالة بقائه زمنين قال صاحب الكتاب
واذا ثبت استحالة بقائها لزم من ذلك استحالة تقدمها
اذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدورا
بقدرة معدومة وذلك محال ويتقرر ذلك بانه اذا
عدمت القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم
كونه مقدورا حالة وجود العجز والعجز يستدعي معجوزا عنه
فيلزم ان يكون ذلك المقدور معجوزا عنه فيقع الشيء في
حال وقوعه مقدورا معجوزا عنه وذلك محال وهذا
الفصل عندي فيه نظر من حيث ان امتناع التقدم
اذا لم يكن ماخوذا الا من استحالة بقائها فالقدرة في
التحقيق ليست علة لوجود المقدور ولا موثرة فيه
فاذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها
قبل وقوع المقدور وتقدم ويوجد مثلها فالمقارنة
متعلقة والسابقة متعلقة ويصح ان يقال كانت
تلك القدرة متعلقة به قبل عدمها ثم انتفت
فانتفى تعلقها ووجد مثلها وهذا كما لو علم انسان

وجود

وجود زيد غدا او وقت طلوع الفجر مثلا بانباء صادق
اياه بذلك ثم قدرنا تجدد علمه بوجوده في الوقت المعلوم
اي حالة وجود المعلوم في الوقت الذي اخبر عنه فان
المقارن متعلق بالوجود السابق متعلق بالوجود في الزمن
المخصوص فالمعلوم متعلق لهما واحدهما متقدم والاخر
متاخر ولو قدر وجود ضد العلم من ذهول او غفلة او
جهل او شك حالة وجود المعلوم لكان مجهولا بما قارنه
وقد كان متعلقا لما سبق من العلم فان نظر الى انه غير
متعلق للعلم السابق في حال الوجود فكذلك المقدور
ليس متعلقا للقدرة السابقة حال الوجود ولا يمنع هذا
تقدم وجوده لا سيما على قول من يرى انها لا توثر وانما
تتعلق بالمقدور لا على وجه التاثير كما نقول في تعلق العلم
بالمعلوم والخبر بالمخبر والادراك بالمدرك فاي شيء يمنع
تقدم القدرة حتى ان الانسان يحس من نفسه تفرقة
قبل الفعل بين يده في حال رعشته وبين يده في حال
سلامته وما ذلك الا انه وجد قبل الفعل صفة متعلقة
به واذا صح ان اللون تجدد امثاله فالقدرة ايضا
تتجدد امثالها الى حالة وجود المقدور فتاملوا ذلك
يرحمكم الله **ثم قال** صاحب الكتاب ان القدرة
الازلية لما كانت باقية لا تعني تقدمته ومتعلقة قبل
الفعل فنقول تعلق القدرة الازلية يرجع الى تمكن
الذات من ايقاع الفعل فان كانت القدرة الحادثة
تمكن من ايقاع الفعل فلا مانع من ان يتمكن قبل الوقوع
ولا توقع واذا وجد المقدور فلم يقع بها في الحقيقة
غير ان شرط وقوعه من الذات ان يكون متمكنا من

الايقاع فيوجد هذا الشرط حالة الوقوع وان انتفى
وخلفه ضده زال ذلك التمكن من الايقاع ووقوع
الفعل ضروريا واى استحالة فى ذلك فهذا تمام الكلام
على هذا الفصل **فصل** الحادث فى حال حدوثه متعلق
للقدرة الازلية عندنا وقالت المعتزلة لا يصح ان
يكون الفعل فى حال الحدوث مقدورا واتفقوا على انه غير
مقدور فى حال البقاء وهذه المسئلة طالما وقع التصايح
وهى عندى سهلة المدرك اذا حققت ارتفع الخلاف مهم
وذلك ان يكون الشئ مقدورا قد يراد به تأتى وقوعه
للقادر وهذا التمكن والتأتى يعبر عنه بعض الناس
بالصلاحية فلا يخفى تحققه قبل وقوع الفعل اذ لا بد من
ان يتمكن الفاعل من الفعل قبل ايقاعه والا فلا يصح منه
ايقاعه ويقال انه مقدور على معنى حصوله منسوبا الى
القادر ولا شك ان نسبة حصول الوجود الى القادر لا
يصح قبل الوقوع وانما يصح حالة الوقوع لان النسبة
لا تعقل الا بين امرين فلا بد من فهم الحصول واضافته
الى الفاعل وتمتنع ان يقال الحصول مضاف اليه فى حالة
عدم الحصول ولا يضاف اليه الحصول فى زمن بعد زمن
الحصول فكونه مقدورا بهذا المعنى لا يثبت قبل الوقوع
ولا بعد الوقوع فيجب ان يكون تحقق هذه النسبة
انما يكون فى حال الوقوع فاذا حقق هذا التحقيق لم
يبق للخلاف فى المسئلة معنى وقد استدل صاحب الكتاب
عليهم بان قال اذا كان الفعل يمتنع ان يكون واقعا فى حال
العدم ولا يصح ان يكون مقدورا فى حال الوجود ولا فى
حال

حال البقاء ولم يبق لتعلق القدرة بالمقدور معنى
وذلك ان العدم ليس بمقدور والمقدور هو الوجود ولا
يصح ان يكون ثابتا فى حال العدم وقد نفوا كونه مقد ورا
فى حال البقاء والحدوث فقد امتنع كونه مقدورا وهذا
اشارة الى وقوع المقدور بالفاعل لا الى تأتى الوقوع
به وتأتى حصول الوجود بالفاعل ثابت قبل الفعل فير تفع
بهذا التحقيق الخلاف وقول المعتزلة ان الحادث فى
حال حدوثه كائن محقق وحاصل ان يستغنى عن المحصل
وهذا انما اخذوه من ايهام لفظ حصل او تحقق فان
لفظه يشعر بالمضى وهو اشارة الى توالى زمنين على
الوجود والحاصل فى الزمن الاول لا يحصل ثانيا فى
الزمن الثانى بل الصدور والحصول فى الحقيقة انما
يكون فى زمن الحصول لا فى زمن عدم الحصول والزم مهم
صاحب الكتاب العلة الموجبة لمعلولها فان
لها نسبة الى حصول المعلول بها وانما ينسب اليها
المعلول فى حال حصوله مضافا اليها وثبوت الاثر
عن المؤثر واحد والاختلاف فى المؤثر منقسم الى
مختار وغير مختار وليس لقائل ان يقول اذا ثبت
الحكم استغنى بثبوته عن علة البعيدة له **ثم**
قال حق العاقل ان يعرض ثلثة احوال حالة عدم
وحالة وجود وحالة بقاء فالعدم قبل الوجود لا
يضاف الى الفاعل والوجود فى الزمن الثانى من
الوجود لا ينسب الى الفاعل فلم يبق ما ينسب الى الفاعل
الا الوجود فى اول حال الحدوث وهذه قسمة بديهية

اذ لا واسطة فى تحقيق الذوات بين العدم والوجود
والوجود اما ان يتوالى عليه زمانان او لا واذا امتنع
بعد الحصر نسبة كلا الحالتين الى الفاعل وجب نسبة
الحالة الثالثة ثم التزمت المعتزلة بناء على اصلها
فى ان القدرة لا تتعلق بالمقدور الا حالة العدم دون
حالة الوجود جواز عدم القدرة فى حالة الوجود
ويكون واقعا بالقدرة مع عدم القدرة ويجوزان
يعقب عدم القدرة عجز فيوجد مقدورا فى حال
وجوده مع وجود العجز فى الزمن الثانى من وجوده
كما ان تاثير القدرة فى الزمن الذى قبل الوجود
وانما الزمهم هذا القول من توهم اطلاق القول بان
القدرة توثر فى المقدور والموثر فى الحقيقة انما
هو الذات القادرة والقدرة مصححة للذات ان
تفعل فانها تمكن وتأتى وهم يابون ذلك فى حال
الوجود اذ التأتى والتمكن انما يكون قبل الحدوث
غير ان الاشكال يبقى عليهم فى ان الوقوع يستدعى
الصحة والقدرة شرط الصحة فلو ثبت الوقوع
بالقادر مع فقدان القدرة لزم منه وجود المشروط
بدون الشرط وذلك محال فى المعقول واما القول
بان العجز يظهر اثره فى الحالة الثانية من وجوده
قياسا له على القدرة فمن السخيف الذى لا يخفى
سخافته فان القدرة صفة يتأتى بها لمن قامت به
ان يفعل وليس العجز صفة يتأتى لمن قامت به ان
يتعذر منه الفعل اذ يلزم منه وجود العجز مع تأتى

الفعل

الفعل وذلك محال فاذا لا يتعقل فى العقل العجز ما يعقل
فى القدرة وقد نقل صاحب الكتاب عن بعض الاصحاب
تقدم العجز عن المعجوز عنه ويلزم منه ان يقع الفعل
معجوزا عنه فى حالة وجود صفة التمكن منه وذلك
باطل فليتنبه لذلك فصل القدرة الحادثة لا تتعلق
الا بمقدور واحد عندنا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
تتعلق بالضدين قدرة واحدة واذا اختلف المقدور
ولم يتضاد اختلف القدرة عليه وان تماثل المقدور
فالقدرة عليه متماثلة وانما قضوا باتحاد القدرة
فى المتضادات هذا مذهب اوائلهم وذهب المحدوث
من متاخريهم الى ان القدرة الواحدة تتعلق بالمختلفات
التى لا تتضاد وهذا الجرى قياس اصلهم فان القدرة
اذا تعلقت بالمختلفات المتضادات ففى ذلك ثبوت
اختلاف مع تضاد وتناف فالاختلاف اذا اهم منافى
لتعلق القدرة ولها صلوحية فى التعميم واما اوائلهم
فانهم نظروا الى ما يحسه الانسان من تمكنه من الاقدام
والاحجام وثبوت كونه قادرا على بعض المقدورات
دون بعض فقالوا بتمكنه من الضدين بقدرة واحدة
وانتفى كونه قادرا على المختلفات بقدرة واحدة لجواز
كونه قادرا على بعض المختلفات دون بعض وفى ذلك منافاة
لعموم القدرة اذ القدرة انما تتعلق لنفسها فلا يجوز
ان تكون غير متعلقة بما هى صالحة لان تتعلق به
وانما حملهم على اثبات قدرة متماثلة فى المتماثلات
لانهم راوا قويا واقوى منه ولا يتأتى ذلك عندهم الا
بتعدد القدر فى المحل على التماثل ومن اصول القوم

جواز اجتماع المثلين في المحل وصلاحية القدرة للمثلين
باعتبار صحة صدور كل واحد منهما بها على البدل في
وقتين اذ لو اراد الانسان ان يحاول ايقاع متماثلين
في وقت واحد لم يحس من نفسه امكان ذلك وقد نقل
صاحب الكتاب اتفاقهم على ذلك قال والاولى
بناء هذه المسئلة على التي قبلها وهو وجوب مقارنة
المقدور لقدرتها فلو تعلقت بالضدين لقارنتها وهو
محال وانما قال ذلك لانه قد راى مسالك في هذه
المسالة غير ذلك فلم يرتضها فمنها ما تمسك به بعض
الائمة من انه لو تعلقت القدرة باكثر من مقدور واحد
للزم ان يتعلق العلم باكثر وهذه مقايسة لا يتجه فيها
امر قاطع ولا جامع يستند الى قسمة حاصرة فيرغب
عنها ومنها انا نجد المريض يقدر على القعود ولا يقدر على
القيام فلو صلحت القدرة للضدين لكان من صحة
نفس القدرة التمكن منهما ولا نجده متمكنا من القيام
حال تمكنه من القعود في الصورة المفروضة وهم
يعتذرون عن ذلك بان هذا ممنوع من القيام مع
انه قادر عليه وبناء ذلك على مسئلة وهو ان المربوط
الذي يمتنع عليه الحركة هل هو قادر عليها ام لا فعندنا
هو غير قادر وهم يقولون هو قادر ويستدعي الكلام
اذا بني على هذه الطريقة الكلام في مسئلة المنع فراي
الرجوع الى طريقته اسهل ومنها ان لو تعلقت القدرة
بالضدين لجاز ان يتعلق بمختلفين غير ضدين فان
الاختلاف في الكل واحد وانما اختص ما تنازعنا
فيه بالتضاد والتنافي وذلك لا يصح التعلق وهذا
لا

لا يصغوا عن شوائب النزاع ويقول الخصم حكم
القادر ان يتمكن من الضدين والا كان مجبورا على
احدهما ولا يلزم هذا المحال في المختلفين وقد
ذهب الاكثرون منهم الى تعلق القدرة بالمختلفات
كما حكى عنهم صاحب الكتاب فلم يلزمهم
هذا المسلك فعن هذا راى ان الاولى التعلق
بالطريق التي اشار اليها ولا يحتاج فيها الى تقرير جواز
المقارنة ودليله ما سبق من استحالة بقائها وقد
اوردنا عليه اشكالا لا ذهب سبق وقد ذهب ابن
سريج في طائفة من الاصحاب الى ان القدرة الحادثة
تتعلق بالضدين وتقارن احدهما ولا يقع الا واحد
على البدل وذهب ابن الراوندي من الخصوم الى ان
القدرة تتعلق باحد الضدين على البدل كما صار
اليه ابن سريج وان كان ماخذهما مختلفا وقد قدر
صاحب الكتاب امتناع تعلق القدرة الحادثة
بالمختلفات غير المتضادات انه لو قيل به لجاز ان يقال
الذرة القادرة على الدبيب قادرة على اكتساب جميع
العلوم والارادات ونحوها من المقدورات قال وهذا
مما يعلم بطلانه ويستغني عن نظر وفكر وتقرير
مقدمته الاولى تنبني على تماثل الجواهر فاذا صح
من الحي منا قدرة عامة صح لكل جوهر قبول
ذلك واما منع كون الذرة قادرة فانه ادعى ان
ذلك امر ضروري في عدم الوقوع فلا يمنع من تجويزه
عقلا وليس في تقرير هذه المقدمة الا تشنيع
وتشنع قال والبناء على المسئلة السابقة يجدي

فى المختلفات غير المتضادات يريد بذلك انها لو تعلقت
بالمختلفات لوجب مقارنتها لها وصحة جواز المقارنة
فى المختلفات دليل على منافات ان تكون متعلقة بها
لامتناع اجتماع وجوب المقارنة وجواز المفارقة ولا
بد من بسط هذه الدلالة فنقول لو قدرنا قدرة متعلقة
باكثر من متعدد واحد من المختلفات فاما ان يقال
يجب ان تتعلق بذلك او لا والقول بالوجوب محال
لوجهين احدهما احسسنا القدرة على بعضها دون
بعض والثانى انه يلزم منه الا تجوز القدرة على
بعضها مع جواز العجز عن بعض وذلك محال ضرورة
جواز مفارقة احدهما الاخر فان قيل بجواز تعلقها
بذلك مع جواز الا تتعلق فنقول تعلقها بما يتعلق
به جايز فتحتاج الى مقتض يقوم بها يوجب كونها
متعلقة به وهو محال فان قيل صحة الاقتدار على
البعض دون البعض محال لانه يجوز ان توجد قدرة
صفة نفسها التعلق بالجميع وقدرة صفة نفسها
التعلق بالبعض فيقال هاتان القدرتان متماثلتان
او مختلفتان والقول بالتماثل مع الاختلاف فى بعض
صفات النفس محال فالقول بالاختلاف لا يخلو اما
ان يكونا ضدين او لا ولا يصح القول بالتضاد مع عدم
تنافيهما فى الحكم والاقتضاء والقول بالاختلاف مع
عدم التضاد من لازمه صحة وجود احدهما مع ضد
الاخر فيكون القدرة على البعض مجامع ضد القدرة
على الكل وفى ذلك تحقيق عجز عن الشى مع القدرة
عليه وذلك محال وهذا هو الدليل المقرر فى امتناع
تعلق

تعلق العلم الحادث بمعلومين يصح العلم باحدهما مع
الجهل بالثانى فتحقق انه لا يصح ان تتعلق قدرة
حادثة بمختلفات ولا فرق بين ان تكون متضادة
او غير متضادة لانه يلزم منه المقارنة وهى ممتنعة
فى الضدين وغير واجبة فى غير الضدين وقد الزمهم
الاصحاب مسئلة اضطربت اراؤهم بسبب الزامها
وذلك انهم قالوا القدرة على الشى قدرة على جميع
اضداده فقيل لهم فالقدرة على العلم يجب ان تكون
قدرة على السهو والغفلة فقال بعضهم فى الانفصال
ليس السهو معنى وانما هو يرجع الى عدم العلم قيل
لهم فالعلم عندكم من الصفات الباقية والباقى
من الاعراض لا ينفى الا بضد وقد انتفى العلم بالسهو
فيجب ان يكون معنى فالتزم ان العلم من الاعراض
التى لا تبقى حتى يستمر ما حاوله من الانفصال
ودليل اثبات الاعراض يطرد عليه بعد اثبات
هذه المناقضة وانفصل اخر منهم بان القدرة على
الشى ليس قدرة على جميع اضداده وانما هى قدرة
على بعض اضداده وقال اخر القدرة على الشى قدرة
على جميع اضداده الا العلم وقال ابو هاشم اخرا مع قطعه
بتعلق القدرة الحادثة بجميع الاضداد وترددت اجوبته
فى الانفصال عن هذا الالزام السهو معنى غير انه لا
يضاد العلم مضادة المتضادات لا نفسها وانما نعنى بان
القدرة على الشى قدرة على ما يضاده من غير واسطة
فالموت يضاد كل ما تشترط فيه الحيوة لمنافاة شرطه
وهو الحيوة وكذا الاجتماع الافتراق يضاد التاليف بضا دته

شرطه وهو المجاورة فطولب ههنا بضد السهو يكون شرطا
في العلم لمحال امتناع حصول العلم مع السهو على منافات شرطه
كما ذكرنا في المثال فلم يجد اليه سبيلا ثم قيل لمن زعم
ان القدرة الحادثة تتعلق بجميع المتضادات الا في العلم
ما وجه التخصيص والفرقان فقال الفرق غامض ووجه
الاختصاص خفي لا يدرك بالعقول فلم يبق الا عين عجز
وقصور وهذا احال من قال ان القدرة على الشيء قدرة
على البعض اضداده اذ اختصاص بعض الاضداد بكونه
مقدورا دون ما سواه لا بد له من وجه لاجله يختص
فيغمض الكلام عليه ايضا ثم نقول اذا قلتم بان القدرة
الحادثة تصلح للضدين وهي موثرة فيما وقع منها فلم
يختص الوقوع باحدهما دون الثاني فان اختصاص فعل
الفاعل يستدعي ارادة مخصصة والفعل الواقع من العبد
عندكم يصح مع الذهول والغفلة فكيف يستقيم الاختصاص
ثم اكد هذا الالزام بان الارادة حادثة عندكم فاذا
اختصت بالوقوع دون ضدها وهو الكراهة والارادة
لا تراد عندكم والتخصيص بالارادة فاذا لم ترد الارادة امتنع
الاختصاص وقوله بعد ذلك ان السهو غير مقدور
وهو ضد العلم قد تقدم بيان ذلك وبسطه ثم ذكر
احتجاجهم ان حق القادر ان يتمكن من الاقدام والاحجام
والاكان ملجا الى الفعل واجاب عنه بانه اقتصار على ذكر
المذهب ومحل النزاع من صوغ ان القدرة الحادثة هل تصلح
للضدين ام لا فمن قال من حكم القدرة الحادثة صلوحها
للضدين فقد اخذ محل النزاع مصادرة وهذا لا سبيل اليه
ومثل ذلك بتعلق العلم بالمعلوم وهذا مثال للقدرة

الحادثة

الحادثة من حيث انها تتعلق ولا توثر عنده ثم قال
اذا جاز ان يكون المربوط قادرا مع تعذر وجود ما هو
قادر عليه منه فكيف تستبعدون قدرة هنا غير
متعلقة بالضدين ووجه هذا الالزام انهم لما الزموا
تعلق القدرة بالضدين من حيث ان يكون ملجا اذا لم
يتمكن من الترك والمربوط غير متمكن اذ التعذر ينافي
الثاني والتمكن هذا تمام هذا الفصل فصل معقود
فيما شاع من مذهب الشيخ ابي الحسن في تكليف ما لا
يطاق قوله تكليف ما لا يطاق لكثرة صوره يريد
ان ما لا يطاق يطلق انحاء عديدة فقد يقال ما لا
يطاق لما استحال وجوده في نفسه كفرض اجتماع
الضدين ونحوه وقد يقال ما لا يطاق لما كان ممكنا
في نفسه الا انه ليس من جنس المقدور كالالوان
والاجسام والطعوم والارايح وقد يقال ما لا يطاق
لما هو من جنس المقدور الا انه لم تجر العادة بخلق
القدرة عليه كالطيران في الهواء والتخلق في جو
السماء وقد يقال ما لا يطاق لما جرت العادة بخلق
القدرة عليه الا انه لا قدرة عليه حالة الامر
والانحاء كلها تشترك في جهة واحدة وهي نفي الطاقة
والطاقة هي القدرة وكما ان المستحيل غير مقدور
فبقية الاقسام غير مقدورة الا ان المستحيل لا يصح
ان يكون مقدورا اصلا وما ليس من جنس مقدورنا
يصح ان يكون مقدورا لله تعالى وما لم تجر العادة بخلق
القدرة عليه وان انتفت القدرة عليه فيجوز ان
يكون مقدورا لنا ثابت والقسم الرابع انتفا القدرة

الزموا

فيه مخصص بالاضافة الى بعض الازمنة قال فمن صور
تكليف المستحيل والصحيح عندنا ان ذلك جايز عقلا
واختلف جواب ابي الحسن في جواز تكليف من لا يعلم
كالميت والمغشي عليه قلت قد تكلم الاصحاب على ذلك
فقالوا مع القول بتجويز تكليف ما لا يطاق لا يجوز تكليف
المجنون والمغمى عليه وكل من لا يفهم الخطاب لانا نجوز
تكليف ما لا يطاق بناء على انه تكليف المحنة فمن لا يفهم
كيف يصح منه الامتحان وهو كتكليف الجماد والبهايم
والموتى فان ذلك لا يجوز وان جوزنا تكليف ما لا يطاق
ومن الاصحاب من جعل القول في تكليف من لا يعلم
من باب تكليف ما لا يطاق فاذا بناه على انه جايز
فليكن الاخر جايزا لانه من فروعه قال والدليل
على جواز التكليف بالمستحيل ما قلناه من واضح الادلة
على ان القاعد في حال قعوده غير قادر على القيام
والامر متوجه على القاعد بالقيام بلا ريب وفي ذلك
تكليف ما لا يطاق واورد على نفسه سوالا فقال
فان قيل القيام ممكن على الجملة بخلاف المستحيل واجاب
عنه بان وقوع القيام مقدورا من غير قدرة مستحيل
فليس اذا من قبيل الممكن قلت ليس هذا جوابا
يحسن به الانفصال عن هذا السوال فان التكليف
عندنا طلب واقتضاء والطلب يستدعي مطلوبا
والمطلوب هو ايقاع الفعل والمستحيل ليس بفعل واذا
كان الامر اقتضاء الفعل والنهي اقتضاء الترك فلا
يتعقل معنى الفعل والترك في المستحيل وقوله ان وقوع
الفعل مقدورا من غير قدرة مستحيل فاقول كونه مقدورا

ليس

ليس مقتضى اذ كونه مقدورا يرجع بالاتفاق الى تعلق
القدرة به والقدرة غير مكلف بها اتفاقا ولا كسب
للعبد في قدرته اجماعا والكلام في المقتضى بالطلب
هل هو ممكن ام لا ولا كلام ان القيام بدلا من القعود
ممكن وكونه مقدورا غير مقتضى فالحكم بالجواز اذا بناء
على المغايرة بين المستحيل وبين الامر بالقيام حالة القعود
لا يتمشى واورد سوالا اخر وهو ان القاعد اذا امر بالقيام
فهو منهي عن القعود وهو مقدور له فلم يخرج التكليف
عن الطاقة وهذا يتوجه على من قال من اصحابنا ان القدرة
تتعلق بالضدين وان كانت لا تقارن الا احدهما كابن
سريج وغيره فاذا كان الضد مقدورا لزم ان يكون
المامور به مقدورا واما من ذهب الى ان القدرة لا
تتعلق الا بما قارنته فلم يكن الفعل مقدورا لما كان
ضده مقدورا غير انه يتوجه على من قال ان التكاليف
كلها واقعة على خلاف الاستطاعة فيتوجه عليه السوال
اذ تبين ان المنهي عنه مقدور والنهي من اقسام التكاليف
واجاب صاحب الكتاب عن هذا السوال من وجهين
احدهما ان من صور المسالة تكليف القاعد بالخلق في جو
السماء ولم يلزم من كون القعود مقدورا ان يكون ضده
مقدورا الثاني ان المقصود هو المامور به والنهي لازمه
والمقصود غير مقدور ويمكن ان يجاب عنه بان يقال النهي
عن القعود طلب ترك القعود وهو في حال القعود غير تارك ك
له واورد الخصوم سوالا اخر فقالوا الامر بالضدين
يتضمن ارادتهما وارادة جمع الضدين مستحيل وهذا بناء
منهم على ان الامر بالشيء يتضمن ارادة الامتثال وهو

محل التنازع وقد بينا ان الامر بالشي ليس يلزم ان مريداله
ثم تكلم فى طرف الوقوع بعد ان صرح بالجواز ونقل عن الشيخ
انه جوز وقوع التكليف بالمحال وقد نقل فى غير هذا الكتاب
ان بعض اصحاب ابى الحسن يخالفه فى ذلك ويزعم انه جايز
غير واقع وهذا الاختلاف انما يتوارد على الاقسام الثلث
الاول من باب ما لا يطاق اما القسم الرابع فلا شك عند
ابى الحسن فى وقوعه بل التكاليف كلها واقعة على خلاف
الاستطاعة بالمعنى المراد فى القسم الرابع وذكر فى تقرير
الوقوع قضية ابى لهب فانه كلف ان يصدق النبى صلى
الله عليه وسلم فيما اخبر به ومن جملة ما اخبر به انه
لا يصدقه فقد كلفه فى ان يصدقه فى ان لا يصدقه وهذا
تكليف الجمع بين النقيضين وهذه الدلالة تتوقف على
ثبوت كون الرسول صلى الله عليه وسلم اخبر انه لا يصدقه
بنقل متواتر لتقوم به الحجة واذا لم يثبت ذلك لم تقم به
حجة وقد منع الامام فى غير هذا الكتاب وقوع التكليف
على هذا الوجه لابى لهب وقد نقله عن ابى لهب جهل ويقول
انما كلف بالتزام شرائعه وتصديق رسوله واما ان
يصدقه فى ان لا يصدقه فغير مسلم ثبوت ذلك وقد
استدلوا على الجواز بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ولو لم يكن جايزا لما سالوا ان لا يقع بهم وقد يستدل
على نفى الوقوع بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الى غير ذلك مما وقع فى التنزيل يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر واى عسر اشد من تكليف ما لا يطاق
وكذلك قوله وما جعل عليكم فى الدين من حرج واى حرج
اشد من التكليف بما لا يصح ان يكون مقدورا والله

اعلم

اعلم فصل مشتمل على خروج الالوان والطعوم
والارايح عن ان يحكم عليها بجواز تعلق القدرة الحادثة
بها فقد ذهب اهل الحق خروجها عن ان يكون مقدوره
بالقدرة الحادثة ووافق على ذلك الخصوم فانهم
سلموا ان الالوان لا تقع متولدة من فعل العبد فلم يصح
القدرة الحادثة ان تتعلق بذلك مباشرة ولا سببا
بواسطة انشاء سبب يقتضيها ودليل اصحابنا ما ذكره
صاحب هذا الكتاب من ان هذه الاجناس لو صح ان
تكون مقدورة لكان اذا فقدت القدرة يقوم بالذات
عجز متعلق بها ونحن نجد من انفسنا فرقا ضروريا بين
نسبة اللون القايم بنا الينا وبين نسبة الحركة الرعشية
الى ايدينا او ارجلنا ونجد زمانة تمتنع معها الحركة ولا
نجد مثل تلك الحالة بالنسبة الى الالوان والطعوم والعجز
من الصفات التى يشترط فى ثبوتها الحيوة واذا قام
بالذات فلا بد من احساسه كاحساس الالام واللذات
واما ما ذكره من لزوم ادراك العجز عن انتفاء الافات المانعة
انا ندرك العجز بالنظر الى الحركات ولم يكن ذلك باعتبار
كونه عرضا وانما كان باعتبار كونه عجزا فيطرد فى كل
عجز وهذا الكلام مبنى على سبر غير حاصر فلا عده
بمثله والمعتمد وجدان التفرقة بين حالتنا فى العجز
عن حركاتنا وزمانتنا وبين حالتنا بالنسبة الى الواننا
القايمة بنا ومعقولية حال العجز لا تختلف وان اختلف
متعلق العجز فليتامل فصل فى خلاف المعلوم
هل هو مقدور ام لا فاعلم ان ما علم الله انه لا يقع لا يخرج عن
كونه مقدورا لله تعالى يتعلق علمه بانتفاء وقوعه

واما القدرة الحادثة فقد ذكرنا انها لا تتعلق بالضدين
وانما تتعلق بما وقع منهما وقارنته القدرة فلا يكون خلاف
المعلوم متعلق القدرة الحادثة وان فرع على مذهب
ابن سريج ومن وافقه من اصحابنا فالقدرة صالحة لخلاف
المعلوم وان لم يقع من المقدورين التي هي صالحة لكل واحد
منهما على البدل الا لاحدهما واعلم ان الاختلاف في
هذه المسئلة لا يتحقق لعدم توارد المختلفين على مورد
واحد وذلك ان خلاف المعلوم يصح ان يقال انه غير
مقدور بمعنى ان القادر لم يوقعه ويصح ان يقال هو
مقدور بمعنى انه متمكن من ايقاعه فواحد ينظر الى
الوقوع فيقول ما علم الله ان لا يقع فلا يقع قطعا فلا
معنى لتعلق القدرة بالمقدور مع ان القادر لا يوقعه
وآخر يقول القادر متمكن من ايقاعه وان لم يوقعه وهو
ممكن باعتبار ذاته وتعلق العلم بانه لا يقع لا ينفي امكانه
وصلاحية القدرة لا قصور فيها وقد قام الدليل على
عموم تعلقها بجميع الممكنات فيجب القول بكونه مقدورا
فصار حين هذه الدعوى معبرا عنه بلفظ مشترك فلا
يقع التناقض بين الخصمين في الدعوى فكان النفي والاثبات
في اللفظ غير جار على حكم النقيضين فصح القول الذي
ذكره ان الاختلاف في هذه المسئلة والاضطراب لا حاصل
له فصل يشتمل على الرد على القايلين بالتولد مذهب
اهل الحق ان القدرة الحادثة لا تاثير لها في الوجود
وهي متعلقة بمقدورها ولا تتعلق بمقدور الا في
محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين القدرة
والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد خالق مخترع

ووافقوا

ووافقوا ان القدرة الحادثة لا تتعلق مباشرة الا بالمقدور
الذي في محلها غير انهم يرون ان ما في محلها سبب يوجد
به ما هو خارج عن محلها وزعموا ان السبب مقدور
والمسبب ايضا مقدور بواسطة ايقاع السبب ولم
يذكروا تولدا في محل القدرة الا العلم الحاصل بالنظر فان
النظر عندهم يولده في محل القدرة عليه وهذا المذهب
انما اخذوه من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية
فانهم زعموا ان الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع
ولم يجر وها مجرى العلل العقلية الموجبة لذواتها اذ لا يجوز
ان يمنعها مانع فاخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولدا ولم يجعلوا
حكم السبب المولد بمثابة حكم العلة العقلية لجواز ان
يمتنع التولد لمانع ثم اوردوا المباينة كي لا يظهر ماخذهم
فقالوا هو فعل فاعل السبب وهذا اذا حقق لم يكن له
حاصل فان الاثر الواحد يمتنع ان يكون ثابتا لموثرين
فمن ضرورة القول بتاثير السبب فيه امتناع تاثير
القادر فيه وقول القائل هو يؤثر فيه بواسطة
السبب يؤول حاصل القول فيه الى انه فعل سببه كما
ان الباري عندهم فعل العبد وهو مخترع لفعله ولم
يكن فعله فعلا لله تعالى غير انهم امتنعوا من ان يقولوا
فعل العبد مقدور للباري بواسطة انشاء فاعله لانهم
يرومون في اصلهم قطع نسبة القبايح اليه ولو
التزموا مثل ذلك في الفاعل لاوجبوا نسبة القبيح اليه
اذ هذه النسبة في الخير كهي في الشر واذا تساوى
معقولية الاضافة في السبب والفاعل لم يبق الا

تسمية لا تشعر بحقيقة وما نقله عنهم من ان التولد فعل فاعل
السبب فقد نقل فى الشامل وقوع اتفاق الكل على ذلك
ولا يصح فقد ذهب النظام منهم الى ان المتولدات مضافة
الى البارى تعالى لا على معنى انه فعلها ولكن خلق الاجسام
على طبايع وخصايص تقتضى حدوث الحوادث المعتورة
عليها ولم يقل انها لفاعل السبب وذهب حفص الفرد منهم
الى ان ما يقع مباينا للقدرة على قدر اختيار المسبب فهو
فعل لفاعل السبب وذلك كالقطع والقصد والذبح وما
لا يقع على قدر اختيار المسبب كالتقوى عند الاندفاع ونحوه
فليس من فعله واختلفوا فى وقت تعلق القدرة بالمتولد
فقال قوم منهم لا يزال مقدورا الى حين وقوع سببه
فيجب ثبوته فينقطع اثر القدرة فيه وقال آخرون انما
ينقطع كونه مقدورا اذا وقع ووجد اما وجود سببه
فلا يمنع كونه مقدورا والقول الاول هو المعتمد عندهم
واختلفوا فى الالوان والطعوم هل يجوز ان تقع متولدة
ام لا وذهب ثمامة بن اشرس الى ان هذه الحوادث التى
قيل فيها انها متولدة فهى حوادث لا فاعل لها وهذا يهدم
اصل الدليل على اثبات الصانع وذهب معمر الى ان جميع
الاعراض واقعة بطبايع الاجسام الا الارادة فانها
مستثناة عندهم من هذه القاعدة والمولدات عندهم
اربعة اصناف الاعتماد والمجاورة على شرائط معتبرة
والنظر المولد للعلم والوهى المولد للآلام وقد اختلف
ابو هاشم والجبائى فى ان المولد الاعتماد او الحركة فذهب
الجبائى الى ان المولد الحركة والذى اختاره ابنه ابو
هاشم

هاشم ان المولد الاعتماد فهذا الذى اشار اليه فى قوله
بعد تفصيل طويل وضبط فيما يولد وما لا يولد واعلم
هديت رشدك ان قاعدة التولد بعد القول فى ان اعمال
العباد مخلوقة وان قدرة البارى عامة قد استوصلت
وانما نحن نجرى على طريق صاحب الكتاب ونذكر
وجوه الحجاج ونتكلم على الفلاسفة وان مذهبهم هو
اصل هذه البدعة وهؤلاء اخذوها منهم وكسوها عبارة
اخرى فسموا ذلك تولدا والمتولدات عن الاسباب فالمتولد
عندهم اعتماد وحركة وسكون وعلوم وتاليف ووهى
والام هذا مذهب اكثرهم منهم وذهب بعض المعتزلة الى
ان الالوان والطعوم يجوز ان تكون متولدة وصار بعضهم
الى ان جميع الافعال يجوز ان تقع متولدة الا الارادة
ومنهم من استثنى مع الارادة التمكن والروية واختلفوا
هل يجوز ان تكون فى افعال الله تولدا فصار جماعة الى
منعه لان قادرية البارى عامة ولا تتعلق شئ فى محلها
وانما تتعلق بما هو خارج عن محلها ونسبتها الى ما خرج عن
محلها نسبة واحدة وصار آخرون الى ان التولد
معقول فى افعال الله فان السبب المولد اذا جاز وقوعه
من الله تعالى فلا يسوغ ان يتاخر المسبب عن السبب الا
لمانع وليس صدوره من الصانع مانعا ثبوت المسبب
مترتبا عليه فلزم ان يولد منه وهذا اقرب الى قياس
مذهبهم ثم حجتنا عليهم ان قال هذا الذى زعم الخصم انه
متولد لا يخلو اما ان يكون مقدورا او غير مقدور وكلاهما
باطل فالقول بالتولد باطل اما المقدمة الاولى فهى اد لبية
فان القسمة حاصرة دائرة بين النفى والاثبات واما
ابطال كونه مقدورا فمن وجهين احدهما ان المسبب

عندهم واجب عند وجود سببه فلا تصح نسبته الى
الفاعل ومن المحال ايضا حصول اثر واحد عن موثرين
والوجه الثانى انه لو كان مقدورا لصح من العبد ايقاعه
بدون توسط السبب اذ حق القادر ان يتمكن من فعل
ما هو قادر عليه ومن تركه واستشهد بقادرية البارى
تعالى فانه لما كان قادرا على المسببات صح ايقاعها بدون
اسبابها وابطل فرقانهم بين الشاهد والغايب بان البارى
قادر لنفسه والعبد قادر بالقدرة من حيث ان الموثر
فى الفعل شاهدا وغايبا كونه قادرا لا ثبوت القدرة
واما القول بانه غير مقدور مع كونه فاعلا له فباطل
اذ الفاعل لابد ان يكون قادرا على فعله فان سلموا انه غير
فعل لفاعل السبب فهو اما ان يكون له فاعل او لا فاعل له
والقول بفعل لا فاعل له يبطل دلالة الفعل على الصانع
والقول بانه له فاعلا غير فاعل السبب تسليم المسئلة
فهذا سياق كلام صاحب الكتاب وبيان حجته ثم
نقول السبب المولد ان كان هو المقتضى لثبوت ما يولده
فلا معنى له الا انه علة فيه لان معقول العلة ما يقتضى
ثبوت المعلول على حكم الايجاب وذلك ثابت فى السبب
وفصلكم بينه وبين العلة انه مما يجوز ان يمنعه مانع بخلاف
العلة فنقول ما يقتضى ثبوت سبب ان كان يقتضى باعتبار
ذاته فذاته لا تزايله فكيف يصح ان يمنعه مانع وما باعتبار
اقتضى عند عدم المانع يقتضى عند وجوده وما تاثير المانع
فى رفع صفة فيه او فى رفع ذاته وتلك الصفة المرفوعة
صفة نفسية لا معنوية والنفسية يستحيل ايقاعها والمعنوية
يستحيل ثبوتها للاعراض وكل ذلك خبط تلقوه من مذاهب
الفلاسفة الطبايعيين على ما نبهنا عليه ثم ذكر الالزامات
على

على القول بالتولد وهى كثيرة ولكن نختصر فى ذكرها
من غير اكثار ولنبدا بما ذكره صاحب الكتاب ان
من رمى سهما واخترمته المنية قبل وصول السهم الى
الرمية ثم اتصل بها وصادف حيا فانه يحصل به
جرح ولا يزال ساريا الى ان يفضى الى الزهوق فهذه
الالام والسرايات افعال للرامى وقد رمت عظامه
ولا مزيد فى الفساد على نسبة قتل الى ميت ولا خفاء
بان الافعال لا يصح وجودها من ميت ولو جاز وقو عها
من ميت لبطلت دلالة الفعل على كون الفاعل حيا
ثم وجود الفعل حالة عدم الفاعل يمنع ايضا الاستد لال
بوجود الحوادث على وجود الصانع وان قالوا الفعل
يدل على فاعل ولا يلزم منه وجود الفاعل حالة وجود
فعله فنقول لابد من اضافة الفعل الى الفاعل
ويمنع صدوره مضافا اليه فى حالة امتناع كونه
فاعلا اذ الصدور منه يقتضى صحة ذلك والامتناع
يناقض الصحة ومما يلزمهم ان يكون الموت المتعقب
للالام متولدا عن الفاعل للالام فان نسبة تعقب
الالام المتوالية المتعاقبة الى فعله كنسبة تعقب
الموت له وهذا الزام واقع ولم يتات للجبائى انفصال
عنه الا بخرق اجماع الامة فى نسبة الموت الى فاعل
الالم وقد اجمعت الامة على ان البارى هو الذى
يحيى ويميت وهو قد نسب الاماتة الى غيره ويلزمه
ان يكون قادرا على الاحياء ايضا على الجملة لانه
ضده ودليل الخصوم على ان المتولد فعل لفاعل

السبب انها واقعة على حسب المقصود والداعي وقد سبق
الكلام على هذه الشبهة قال والذي نورده ههنا
ذكر امور ساعدونا على انها غير متولدة مع انها واقعة على حسب
الدواعي والمقصود منها الشبع والري عند الاكل والشرب
والسخن والبرء عند معظم المعتزلة والحرارة عند احتكاك
جسم بجسم على الحامل واعتماد وسقط الزناد عند الاقتداح
وفهم المخاطب وخجل الخجل ووجل الوجل عند الافهام والتخجيل
والتخويف قلت قوله عند معظم المعتزلة ينبهك على
خلاف لهم فيما الزمهم وهو ثابت في الاكل والشرب بالنسبة
الى توليد الري والشبع وفي توليد الحرارة عند الاحتكاك وقد
ذهب المحصلون منهم الى ان الحرارة غير متولدة من الاحتكاك
وهي واقعة على حسب الدواعي وذهب بعضهم الى كونها متولدة
طردا للقياس والزمهم على ذلك سقط النار عند الاقتداح
وجرى ذلك اشكالا وهو وقوع الاجسام وهي ليست من
جنس المقدور متولدة واذا قلنا بتماثل الجواهر لزم ان
تقع جميع الجواهر متولدة عن فعل العبد وذلك يعضل عليهم
وان زعموا ان النار كانت كامنة في الجسم فتحركت فالمتولد
حركة جسم عند الاعتماد على جسم وهذا هوس فلنا نعلم
ان الحجر والزناد ليس فيه قبل القدح شيء وكذلك المرخ اذا
نشر بالمناشير فلا نار فيه وعند حكه تظهر النار ومما
يلزمهم النظر والاستدلال بانهم زعموا ان النظر يولد العلم
عند انتفاء الآفات المانعة وقد تكلمنا على ذلك في كتاب النظر
الا انهم سلموا ان تذكر النظر لا يولد وحصول العلم عقيب
التذكر المقدور كحصول العلم عقيب النظر المقدور فيلزم منه
التولد في التذكر ومما يلزمهم ان الاصوات عندهم لا تقع
الا

الا متولدة فيقال ما المانع من كونها مباشرة بالقدرة ومما يلزمهم
القول بكون الالوان متولدة من فعل العبد كما لدليل اذا ضرب
في الناطق وكذلك الاعمال فانها عند الضرب يتغير لونها وتحول
عما كانت عليه وقد منعه الاكثرون وقد ذهبت شرذمة من
البغداديين والبصريين الى وقوعها متولدة طردا القياسهم ومما
يلزمهم بعض صور التولد وهو اذا تحرك الاصبع تحرك الخاتم
فزعموا ان حركة الاصبع او اعتماده على اجزاء الخاتم تولد حركة
في الخاتم ولا شك ان الاصبع لا يشغل احياز الخاتم الا اذا
فرغها الخاتم فيفضي الى تقدم المسبب على السبب وهذا باطل
في العقول ومما طالبهم به القاضي ان يكون الادراك متولدا عن
التحديق واعتمادات في الحدقة عند انبعاث الاشعة فانه
واقع على حسب الدواعي والمقصود ومما يلزمهم ان يكون
الادراك متولدا للعلم كما قالوا ان النظر يولد العلم فان
الانسان اذا اراد حصول العلم سعى في تحصيله بالالتفات
اليه ليدركه وذلك معلوم وقولهم انه يلزم منه ان يكون
العلم للباري حاصلا حادثا متولدا عن كونه مدركا لا
يجيبهم عن الالزام فان الملزم يقول يلزمك ذلك ايضا
على قود اصلك فانك اخذت كون الشيء واقعا على حسب
الداعية والقصد دليلا على كونه فعلا له فيتعين عليك
طرد دليلك والاعتذار عن نقض الدليل بلزوم المحال
لا يدفع النقض ولا يكون عذرا عن لزومه اورد صاحب
الكتاب في آخر الكلام عليهم لهم سؤالا فقال
كل ما الزمتموه من التخجيل والافهام والتخويف لا يطرد
بل يختلف فلا يصح كونه مولدا واجاب بان قال هذا
الذي ذكرتموه من عدم الاطراد وثبوت الاختلاف يجري
فيما ادعيتموه متولدا وهو الرمي والجرح ودفع الثقيل

وشيله وكل ماينازع فيه اما الرمي فاشارته فيه ظاهرة اذ
الانسان يرمي فيصيب الغرض تارة ولا يصيب اخرى والجرح
قد يفضي الى السريان تارة وقد يندمل اخرى واما دفع الثقيل
فننبه عليه ثم نشير الى معضلة منهم فيه وعند القوم ان
تحريك الثقيل يمنة ويسرة بالاعتماد عليه ودفعه واذا اراد
دفعه واقلاله اختلفوا فيه فذهب المتقدمون الى ان الاعتماد
الذي يحركه يمنة ويسرة به يرفع الى جهة التصعد وقال ابو
هاشم ومتبعوه ليس ذلك بصحيح ولابد من زيادة حركات
على القدر الذي يحرك به في جهة اليمنة واليسرة قال
ومعتمده في التولد انما هو ما نحسه من جريان الامر على
حسب دواعينا وتصورنا ولا نشك انا نجد من شخص قدرة
على تحريكه يمنة ويسرة ولا يقدر على رفعه فيلزم ان يكون
ما به يحركه ليس ما به يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذا رفع جماعة
ثقيلا وكل واحد يستقل بحمله فقال الكعبي وعباد الصيمري
واتباعهما يحمل كل واحد من الاجزاء ما لا يحمله الاخر ولا يشتركان
في حمل جزء وذهب عندهم من المعتزلة الى ان كل واحد من الجماعة
يؤثر في كل جزء والشركة حاصلة وهذا مذهب معظم المعتزلة
واما اشارة صاحب الكتاب في مجاري كلامه فهو ان رفع الثقيل
وشيله لا يطرد فقد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع اخرى
واما ما ذهب اليه المتقدمون فيرد عليه ما اورده ابو هاشم
فاما قول ابي هاشم ففيه اجتماع مثلين وهو لا يابى ذلك وقيام
الدليل على ابطال اجتماع المثلين مبطل لقوله على انا نقول له
اذا ولد الرافع حركة واحدة في الجسم استحال ان لا يتحرك اذ
يلزم منه قيام الحركة بجسم وهو ساكن في حيزه وفي ذلك
ابطال حقيقة الحركة اذ النقلة لابد فيها من تفريغ واشغال
فاشتراطه زيادة حركة على ما به يتحرك الى ساير الجهات
في

في جهة التصعد اشتراط زيادة لا تصح اذا نفدت ان ينتفي
ما اشترطت فيه وذلك ينافي حقيقة الاشتراط واما
اختلافهم في الجماعة اذا حملوا ثقيلا وكل واحد يستقل بحمله
فحيرة لازمة من القول بالتولد وانما ذكرنا ذلك لتعرف ان
تفريعات المذاهب الفاسدة تفضي الى فساد وحيرة فيعتبر
الناظر في التفاريع فيستهجن الاصل المتفرع اليها فقيل للعباد
الجزء الذي تختص به بعض الحاملين معين او مبهم ومحال ارتفاع
جزء مبهم وليس تعين جزء باولى من جزء وهذا الحامل اذا
كان بانفراده يستقل بالحمل لجميع الاجزاء فما وجه انفراده
بجزء دون جزء فقال لا اعرف وجه الاختصاص وهذا
هو التحير ثم قيل للاخرين عين ما تولد من فعل احد الحاملين
تولد من الاخر ام لا فان كان الاول فهو فعل واحد واثر
واحد بين موثرين محال وان كان الثاني فارتفاع الجسم
باحدهما حاصل فلا افتقار الى فعل الثاني وكفى هذا التنبيه
وقد كدنا نخرج عن شرط الكتاب

باب فيما ذهبت اليه الفلاسفة في عالم الكون والفساد

ومقصود صاحب الكتاب بهذا الباب ذكر مستند مذهب
المعتزلة القايلين بالتولد فانا ذكرنا ان مصدر هذا المذهب
من الطبايعيين وقد جره الكلام الى ذكر الاسباب الى
المبدأ الاول عندهم وهو واجب الوجود ونحن نوضح مذا هبهم
فالذي صار اليه ارسطاطاليس ومن تابعه من المتاخرين
كابن سينا والفارابي ونحوهما ان واجب الوجود لذاته
ليس الا واحدا من كل وجه وان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد فواجب الوجود اذ لا يتصور ان يوجد منه الا واحد
اذ لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين وفي
ذلك اثبات كثرة في واجب الوجود وذلك مناف لوجوب

وجوده وذلك الواحد هو العقل الاول وهو الذى سماه صاحب
الكتاب الروحانى الاول ثم العقل الاول صدر عنه اربعة
جواهر وهى عقل ونفس وفلك مركب من جوهرين مادة
وصورة ثم العقل الثانى اوجب كذلك وكذلك الثالث
على هذا الترتيب الى ان كملت عشرة عقول وتسعة افلاك
وتسع نفوس ثم تحركت الافلاك فوجدت العناصر ثم
امتزجت فتركب العالم السفلى فالاجسام العلوية متركبة
تركيبا لا ينحل قط ثم مال الامر الى تركيب لابد من الانحلال
فسموا التركيب والانحلال كونا وفسادا ثم ما يحصل من
التركيب من آثار الطبيعة وغرض الفصل الكلام فى
الايجاب الطبيعى الا ان الكلام جر فى النظر الى الاسباب
الى الكلام فى كل سبب فواجب الوجود عندهم هو سبب
الاسباب وعلة العلل ولا علة لوجوده ولابد من مكالمتهم
فى جميع ذلك ثم نعود ونتكلم على السبب المعبر عنه بالطبيعة
مستعينين بالله وهو خير معين اما قولهم ان الواحد لا
يصدر عنه الا واحد فنقول هذه مقدمة غير ضرورية
وقد قال جماعة من حكمائكم انه يصدر عن واجب الوجود متكثر
واختلفوا فيه وقولكم لو صدر عنه اثنان لكان
باعتبارين مختلفين عليه سؤالان احدهما منع ذلك وهو
منقوض بالعقل الفعال والثانى ان ثبوت اعتبارين لا يلزم
منه كثرة تنافى الوحدة فان كثرة الاعتبارات كيف
ليست كثرة فى الذات الستم قلتم انه واجب الوجود مبدأ
الموجودات وعلة فيها ومعلوم ان معقولية وجوب الوجود
لا يعطى كونه علة ومبدأ فهما اعتباران مختلفان فان
قالوا هذه الاعتبارات ترجع الى نسب واضافات قلنا
فانتم

فانتم اضفتم الايجاب فى المعلول الاول الى هذه النسب
والاعتبارات فهلا كان واجب الوجود يقتضى باعتبارات
مختلفة كما اقتضى المعلول الاول وهذا الزام واقع
وقولهم ان المعلول الاول صدر عنه اربعة جواهر وهى
عقل ونفس وفلك مركب من مادة وصورة قلنا اصلتم
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم قلتم هذا الواحد
الصادر عن واجب الوجود صدر عنه اربعة جواهر
فمن اين اتت الكثرة الموجبة للعدد مع ان الصادر واحد
قالوا لانه ممكن وصادر عن الغير وواحد وعقل فاعتبار
كونه عقلا صدر عنه عقل وباعتبار اضافته الى الغير
صدر عنه نفس لان الاضافة لها تعلق بالغير والنفس
لها علاقة بالغير وباعتبار كونه ممكنا صدر عنه مادة
لان المادة لها طبيعة عدمية والامكان له طبيعة عدمية
وباعتبار كونه واحدا صدر عنه صورة تحصل بذلك اربعة
جواهر وهذا احسن من طرد الفقهاء فى الفروع فنقول
هلا قلتم انه واجب الوجود صدر عنه باعتبار وجوب
الوجود موجود وباعتبار كونه مبدأ شئ وباعتبار كونه
عقل ذاته شئ وكل ذلك خبط على انا نقول الامكان
حكم عقلى والصدور عن الغير اضافة وكونه واحدا يرجع
الى سبب وكذلك كونه عقلا اذ هو عبارة عن تجرده
عن المادة على مذهبهم واما السر فى كون الوحدة مقتضية
فى المعلول الاول والثانى والثالث الى التسعة ولا تكون
الوحدة مقتضية فى الواجب لذاته وهل هذا الا تحكم
ثم نقول لم وقف الاقتضاء على العقل العاشر وهلا
اقتضى العقل العاشر عقلا ونفسا وفلكا فما الموجب

للوقف على عشرة من العقول وتسع انفس وتسعة افلاك
وهلا تمادى الاقتضاء على هذا النمط من غير وقف ولا
يتغير الترتيب وهلا قلتم ان واجب الوجود يفيض فيضا
عاما على هذا العالم من غير ان تتغير ذاته كما قلتم في العقل
العاشر انه يفيض ويعطي كل قابل ما استعد له من غير
تغير في ذات المفيض ولئن قالوا انما اختلف ما صدر عنه
بحسب القوابل والحوامل فما الذي اوجب اختصاص ذلك
بالعقل الفعال عندكم واذا شرعتم في تحقيق الوجود وبيان
علة كل موجود فما علة الكواكب وما المقتضي للشمس والقمر
وساير ما يوجد بالفلك فما انتم سوى اربعة اعتبارات
تحصل بها اربعة جواهر فقد كثرت الموجودات عليكم
وتاهت عقولكم واتسع الخرق عليكم والموجود الاول الواجب
لذاته فاعل عندنا بالاختيار يفعل الكل ويتسبب اليه
الكل فهو رب كل شيء وخالق كل شيء فزالت الحيرة
وانقشعت الظلمة عند الانتهاء الى رب كل شيء ورازق كل
حي وبالله التوفيق واما ازراؤهم على قواطع المتكلمين
فقد بان ضعف مقالتهم وشدة حيرتهم عن المحاقة ولما
ضاق بهم النطاق قالوا لا يدرك هذا بالبرهان وانما يصل
اليه بالعلوم الرياضية فمن ادركها واحكمها على ما قلناه
ضرورة وكانهم يشيرون الى ان هذه العلوم بها تتهيا النفس
الناطقة لان يفاض عليها العلم وهذا سخيف فان العلم
بالهندسة نظر في كمية الجسم المتصلة وعلم الحساب
نظر في الكمية المنفصلة والنظر في الهيئة نظر في كيفية
الاجسام والنظر في الموسيقا نظر في ترتيب الالحان
وتقطيعها على وجه مخصوص وكل ذلك فيما يباين

فهلا قلتم فهو اختلف ما صدر
عن الواجب لذاته عن بحسب
القوابل والحوامل

المطلوب

المطلوب ويباينه وقد علم ان الالف بالمحسوسات
والنظر في المتخيلات والمتوهمات مما يبعد على العاقل نيل
المعقولات فكيف صار النظر في احكام ما يستحيل
على واجب الوجود وجلاله سببا لادراك ذاته لا من
جهة احتياجه وافتقاره نعم نحن ننظر في جهة
احتياجه وافتقاره فنثبت له صانعا لا يصح فيه
الافتقار بل هو المستغني على الاطلاق وقد قدرتم في
علومكم ان موضوع العلم الالهي هو النظر في الوجود
بما هو موجود ممكن وفي سبب ذلك الموجود الممكن
فكيف جعلتم الآن النظر في وصف الكمية والكيفية
وهي غير ملحوظة في العلم بل لابد ان ينا فيها ويجرد
عنها فهل هذا الا تلاعب بالضعفاء واظلال لهم عن
مشاهدة حيرتكم وتحيركم لينتشر وامقا لتكم ثم اسستم
علما سميتموه علم المنطق وتكلمتم فيه على البراهين
والحدود حتى اذا دعتكم الحاجة الى استعماله عدلتم عنه
كل العدول واقتنعتم في القطعيات بما لم يقنع به كواده
الفقهاء في الظنيات وما انتم الا كمن يعرف العروض
ولا طبع له في الشعر ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
وقد حان الآن ان نتكلم على الطبائعيين فهو المهم في
هذا الباب وقد قيل لهم لم خالفتم بين ما يقتضي
بالذات وبين ما يقتضي بالطبع حتى يصح للمقتضي
بالطبع ان يمنعه مانع ولا يجوز ذلك في المقتضي بالذات ت
قالوا لان المقتضي بالذات اقتضاؤه باعتبار ذاته
فمتى تحققت ذاته ثبت الاقتضاء المرتب على ذاته
والمقتضي بالطبع انما يقتضي بقوة في ذاته وقد تخل

القوة وتضعف عند وجود المانع فلهذا فرقنا قلنا
ما اقتضى عند فقد المانع لا يصح ان يكون مقتضيا باعتبار
عدم المانع اذ النفي المحض غير مقتض وتلك القوة اذا
لم يثبت لها باعتباره ثبت الاقتضاء لم ينتف فاي فرق
بعد وجود ما به حصل الاقتضاء بين ان يكون ذاتا او
قوة في ذات لولا القناعة بما لا ينضح للعقول ثم نقول
جريتم على قياس في الطبيعة وجعلتم بعض الاشياء يؤثر
في حرارة لانه حار وبعض الاشياء يؤثر في برودة لانه
بارد بالطبع حتى اذا اوردت عليكم النقوض بما افادته التجربة
في الوجود قلتم هذا يفعل بالخاصة لا بالطبع فنقضتم
كلامكم في ان الحار يؤثر في حرارة والبارد يؤثر في برودة
واعتللتم بخاصية مجهولة لا يهتدى اليها بذكر خاصية
وماهية وتعليل النقض لا يصح قبس الوهم وهكم غفلتم
عن صانع الوجود ومدبره واحلتم الموجودات على ما لا يصح
منه الفعل حتى اذا شهد الوجود بنقض اصولكم حرتم وتنازعتم
في الامر اليس الزعفران القليل منه له تاثير والكثير بعكسه
عندكم والكثرة تقتضي على قياس الطبيعة زيادة لان كل
جزء من البسيط التساوي الاجزاء يقتضي ما يقتضي الجزء الاخر
فلا يحصل بالكثرة الازدياد في النوع المقتضي فكيف انعكس الامر
فلا بد من الرجوع الى دعوى الخاصية وهكذا سبيلكم في كل
ما تلزمون في هذا الباب ثم نقول في الحادث بالطبيعة على
زعمكم كل حادث فلا بد له من محدث فان كان المحدث له
الطبيعة فهي حادثة ام قديمة فان كانت حادثة افتقرت
الى محدث ثم المحدث الى محدث فاما ان تفضي الى اسباب
ومسببات لا تتناهى وهو محال لان ما احال عللا

ومعلولات لا تتناهى ثابت بالاسباب ايضا من حيث
توقف المسبب على السبب والامكان ثابت في المسببات
والممكن من حيث ذاته اذا جرد النظر اليه ليس الا
معلوم والوجود له من غيره فاذا لم يقف على سبب
لا سبب له كان الكل معدوما فلا بد من الاستناد
الى غير ممكن والوقوف عنده لمنافاة الوجوب لصدوره
عن الغير وان كانت الطبيعة قديمة فاما ان يكون لها
مانع اولا والقول بعدم المانع يلزم ان لا يكون المسبب
حادثا وقد فرضناه حادثا فهو خلف وان كان لها
مانع فهو اما قديم او حادث والقول بقدمه يحيل عدمه
والقول بحدوثه يوجب اقتران المسبب بها لخلوها عن
المانع مع القول بقدمها واذا لزم الوصول الى واجب بذاته
ولا يصح ان يكون علة لبطلان صدور الحادث عنه فيلزم
ان يكون فاعلا مختارا وعموم قدرته وارادته ثبتا في صدور
حادث عن غيره فبطل اقتضاء الطبيعة وبطل القول بالتو لد
المأخوذ عنها ثم نقول ما معنى الامتزاج الذي ذكرتموه
واحلتم الامر عليه اهو اشارة الى تداخل الجواهر وهذا
محال لان كل جوهر يشغل حيزا فهو يمانع غيره ان يكون بحيث
هو ولو جاز ذلك لوجد العالم في حيز خردلة كما ذكر صاحب
الكتاب وان اردتم به المجاورة والتماس فكل جوهر
شاغل حيزه وما قام به لا يقوم بغيره فلم يتغير حكمه عما
كان عليه وهذا انما يستمر بعد اثبات الجزء الفرد وقد
سبق بيانه فيما تقدم ثم قال صاحب الكتاب
في بيان منع تداخل العناصر انها لو تداخلت العناصر
لاجتمع في الحيز الواحد الحرارة والبرودة والرطوبة

والبيوسة وفي هذا القول تسامح فان هذه اعراض لا
يصح عليها التحيز والخصم وان قال هي صور واطلق عليها
جواهر من حيث انها تغير جواب ماهية المادة عند
حلول الصورة فيها الا انه يسلم انها حالة في المادة وما
حل في محل لا يكون شاغلا للحيز فلو تجتمع هذه الصور
في حيز واحد نعم القول بالاتحاد في العناصر وصيرورة
الكل ذاتا واحدة يلزم عليه قيام الصور المتناقضة
في المادة الواحدة وهو محال واذا ثبت عدم الاتحاد
والعناصر في مراكزها وهي بسائط لم تتغير عما كانت
عليه فلزم القول بعدم تجدد امر زايد على ما كانت عليه
من حيث التجاور والتماس وان وجد امر آخر فيكون
من سبب اخر ثم نقول عند الامتزاج تنتفي صورة كل
عنصر ام لا فان زعمتم ان الصورة تنتفي فما سبب
انتفائها فانها من الامور الباقية عندكم وتمايز الاجسام
لا يوجب انتفاء ما فيها من المعاني اذ لا تضاد ولا تنافي
مع تعدد محل المعاني وان لم تنتف صورها بقيت على
ما كانت عليه قطعا ثم نقول لو قال لكم قايل هذه
المعاني شرط قيام معان اخر والفاعل يفعل المشروط
اذا تحقق الشرط كما قلتم فيما يحدث بواهب الصور
عند حصول الاستعداد فما جوابه وقد كدنا نخرج عن
شرط الكتاب ولكن الحاجة داعية الى ذلك هنا
فصل في ارادة الكائنات قال لما راينا هذا
الفصل متعلقا باحكام الارادة وخلق الاعمال
ومتعلقات القدر راينا تقديم هذه الاصول ليشير
به الى الفصل المتقدم ولهذا قال وقد حان ذكر مذهب
اهل

اهل الحق في ارادة الكائنات وقد عقد هذا الفصل في
اثبات عموم ارادة البارى تعالى لكل محدث وبعد ان
ثبت فيما تقدم ان الله خالق كل شيء ومبدعه فيلزم
ان يكون مريدا له اذ الخالق لا بد ان يكون مريدا لما هو خالق
له وقد سبق تقرير ذلك الا انه جرى على عادة من
تقدمه في تخصيص هذه المسئلة بالذكر مع اندراجها في
الاصل الذى سبق عقده ولمعنى آخر ينبه عليه في
جواز اطلاق ارادة الشر على التخصيص وان كان مندرجا
تحت عموم ارادة كل حادث ثم ذكر اختلاف اصحابنا في
اطلاق ان البارى يريد الشر وان منهم من منع ذلك لما فيه
من ايهام الذلل وقد يتوهم من اطلاقه انه يامر به اذ الامر
يطلق بازاء الارادة وان كل حادث منه وحلو في الاطلاق
كما نقول كل شيء لله ولا نطلق الزوجة والولد لله فرب شيء
يطلق مجملا ولا يطلق مفصلا والمحققون يطلقون ان
البارى تعالى يريد كل شيء فيدرجون الشيء تحت القول
الجملي ويطلقون انه يريد الشر مفصلا وهذا هو الحق لان
الامتناع من اللفظ الموهم انما يكون اذا لم يرد به الشرع
وقد اطلق الشرع ذلك بطريق التفصيل قال عليه السلام
وان تومن بالقدر خيره وشره حلوه ومره ويمكن ان
يقرر المذهب الاول بان يقال انما ورد الايمان بالقدر
خيره وشره ليكون الشخص مصدقا بان الكل منه
ومنع الشرع من اتباع القدرية الذين هم مجوس هذه
الامة اما الادب الان يطلق ذلك وقد قال عليه السلام
في بعض ادعيته والشر ليس اليك وربما قدر ذلك بعض
الائمة بان قال الارادة تتعلق بالفعل من حيث كونه

متخصصا ببعض وجوه الجواز وكونه خيرا وشرا نسبه
تثبت له باعتبار ما يتعقبه وما يقارنه من المقصود
وهو ككون الفعل طاعة ومعصية فانه وان كان البارى
خالق الطاعة والمعصية فلا يقال انه عاص مطيع وكذلك
لا يقال شرير لارادة الشر وهو يريد كل شئ من حيث هو
متجدد متخصص بالوقت والمحل والمكان لا باعتبار كونه
شرا وخيرا ومما اختلف فيه الائمة اطلاق محبة الكفر
والرضى به فمن الاصحاب من منع ذلك مصيرا منه الى ان المحبة
والرضى ارادة الانعام او نفس الانعام وحمل قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر على انه لا يثيب عليه ولا يحسن لم
اقدم عليه ومنهم من قال ان المحبة والرضا عبارة عن
الارادة وقوله ولا يرضى لعباده الكفر يريد خصوص
العباد ولا شك ان الرضى والمحبة تطلقان على الارادة
وتطلقان على رقة وتحنن ويعقب ذلك فى مقتضى العادة
ارادة احسان لمن يحنن عليه ثم اعترضه كلام آخر
فى ان البارى محب وهو محبوب لاوليائه فقال بناء على
ان المحبة هى الارادة لا يجوز ان يكون محبوبا لانه لا يصح
ان يكون مرادا فان الارادة انما تتعلق بمتجدد من حيث
انه متخصص ببعض وجوه الجواز ويتعالى عن ذلك
الازلى ويتقدس والتحقيق فى هذا الفصل ان المحبة
تطلق بمعنى الارادة والارادة ايضا لفظ مشترك
يطلق على الشهوة والميل ويطلق على القصد فاما
القصد فلا يصح ان يتعلق به وانما النظر فى الميل
قال صاحب الكتاب يستحيل ان يمال اليه وقد رد
ذلك بان الميل انما يتعلق بالحظوظ البشرية ولا حظ

للعبد

للعبد فى نفس الذات وهذا لا يصح بل يجد الانسان
ميلا لمن احسن اليه ولا يحسن فى الحقيقة الا هو
فمن لاحظ نعمه وادام ذكرها فى قلبه وعرف احسانه
اليه فيضطر الى معرفة ثبوت ميل فى ذاته يحسه
من نفسه كما يحس آلامه ولذاته وقد يجد الواحد منا
ميلا الى عالم زاهد سمع بذكر كماله وجوده وان لم يناله
منه احسان فثبت ان الميل لا يمتنع ان يتعلق به
فتاملوا ثم قال قالت المعتزلة الرب تعالى مريد
لافعاله سوى الارادة وهذا الذى حكاه انما اراد به
الحكاية عن البصريين من المعتزلة فان الكعبى
نفى الارادة والنجار قال هو مريد لنفسه وفسره
بسلب الغلبة والاستكراه فلم تثبتا ولهما هذه الحكاية
اصلا ولا اتباعها واما الكعبى فقد قال ان معنى
كونه مريدا لافعال غيره انه آمر بها وقد قدرنا انه
لا يصح على مذهبه ان يكون الاله آمرا لان الصيغة انما
تكون امرا عنده بارادتين وهو قد نفى كونه مريدا فلم
يصح له تاويل ارادة غير افعاله بمعنى الامر ولم يستمر له
القول بالامر واما البصريون فقد اثبتوا الارادة الا انها
حادثة وقد قدرنا بان قولهم ان الارادة لا تراد نقض
لدليل الارادة ولا يصح اعتقاد انتقاض الدلالة العقلية
مع اعتقاد انها دلالة وكذلك قالوا فى الكراهة واما
افعال العباد فما هو قربة وطاعة مراد له عندهم وما
هو محظور مكروه عندهم والمباح وافعال من ليس له
اهلية التكليف كالبهائم والصبيان ليس بمراد ولا
مكروه هذا كلامهم فى غير افعاله وقد بينا ان

الله خالق كل شيء فيجب ان يكون مريدا لكل شيء من
غير تفصيل ولهذا قال لنا مسلكان احدهما البناء
على هذه القاعدة والثاني ذكر طرق مغنية عن البناء
مشوبة بما حذا السمع وهذا المسلك ذكره من فوايد
فرض هذه المسالة على حيالها احتج عليهم بانهم اذا
زعموا ان المعاصي لا يصح ان يريدها وهي اكثر وجودا
فصار نفوذ ارادة عدو الله ابليس اعظم من نفوذ ارادة
الباري اذ مراد العدو هو الغالب في الوجود ومراد الباري
هو الاقل وقد اتفق كل مثبتي الصانع على وجوب الكمال
للباري واستحالة النقص عليه وهذا المسلك يتقرر
بما ذكر في دلالة التمانع بانه اذا اراد كل واحد منهما مرادا
ونفذ مراد احدهما دون الثاني ادى الى تعجيز من لم تنفذ
ارادته فتطرد دلالة التمانع ههنا على النسق المتقدم و
انفصلوا عن هذا الالزام بان الباري قادر على الجاء الخلق
الى ما يريد بخلاف الالهين فان كل واحد منهما اذا لم تنفذ
ارادته كان تعجيزا له وهذا لا يستقيم منهم فان عندهم
ما كلف الباري عبيده لا يصح ان يفعله ولا يصح ان يكره
عليه وانما ارادوا ان يخلق للخلق آية تظل لها الرقاب
خاضعة وهذه الآية لا تلجي الى الفعل فانه لا يصح اكراه
العبد على ما امر به عندهم فالآية اذا تذكر بمتعلق
الموعظة ورب عبد يعلم الله انه لا يرعوي ولا يتعظ
ولهذا اتفق من اصلهم ان من العبيد من علم الله انه
ليس في مقدوره لطف يؤمن به ذلك العبد لانه لو كان
ثمة لطف يؤمن به ذلك العبد ولم يفعله له لكان
ذلك بخلا غير لايق بحكمته وارادته الخير واذا كان
ذلك

ذلك كذلك فلا يصح الالجاء بمعنى الاكراه وبمعنى الآية
المذكورة الواعظة فلا يفيد فلم يتجه الانفصال
وقد الزمونا انكم اذا قلتم انه يكون ما نهى ولا يكون ما
امر فقد لزمكم مثل ما الزمتمونا وهذا فاسد فان ما امر
به لو اراده لوقع ولا مانع من وقوعه لو اراده وانتم قلتم
اراده ولم يقع وفي ذلك تعجيز له وقد بينا استحالة العجز
عليه فكان بين ما الزمناهم وبين ما الزمونا تفاوت في
اللزوم ومما تمسك به اجماع السلف الصالحين على ان
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا ينافي كلامهم
فانه شاء الطاعات ولم تكن ولم يشأ المعصية وكانت
وكذلك اجمع العلماء على ان من قال والله لاقضين دين
غريمي غدا ان شاء الله انه اذا لم يقضه لم يحنث وقضاء
دينه مما يريده الله عندهم لانه من المامورات وكل
حسن مراد وكان ينبغي ان يحنث هذا الحالف لوجود
ما حلف عليه عندهم ثم انهم قالوا في افعال الباري
تعالى انه يخلق ارادتها قبل وجودها بزمن ولم يمكنهم ان
يقولوا ذلك في ارادته لفعل غيره فانه يجوز ان يامر
بفعل بتقدم الامر على الفعل بازمنة والامر لا بد في
حقيقته عندهم من الارادة فعند ذلك لم يجد واضابطها
فاذا طالبهم عن زمن خلق ارادة فعل الغير لم يجدوا
جوابا شبهة المعتزلة قالوا الامر بالشيء يتضمن ارادته
والنهي عن الشيء يتضمن كراهته والجمع بين كونه مرادا
منهيا عنه كالجمع بين كونه مرادا مكروها اذ لا فرق بين
قولك انهى عنه وبين قوله اكرهه وهذا قد تقرر

مثل ما الزمتمونا

بيان بطلانه باثبات ان الامر لايتضمن الارادة وان مدلول
صيغة افعل اقتضاء وطلب مباين للارادة والقدرة
وجملة صفات الحي وانما غلطهم في ذلك ان من مشهورات
الكلام اطلاق الكراهة على المنهي عنه وليست الكراهة
المطلقة في هذا المقام صفة تنافي ارادته وانما هي عبارة
عن تعلق خطاب النهي بالفعل على وجه يناقض طلب
وقوعه واذا وضح كون الامر لايتضمن الارادة والنهي
لايتضمن الكراهة المنافية للارادة فاذا دليلهم تركب
من مقدمتين احداهما ان كل منهي عنه مكروه وكل مكروه
غير مراد فكل منهي غير مراد واذا فسرنا المكروه بطلب
الترك فلا نسلم ان كل مطلوب الترك غير مراد فكانت هذه
المقدمة ممنوعة ولا يقدرون على الاستدلال عليها وقد
بينا وجود الامر والارادة ومباينة النهي للكراهة
بالمعنى الذي ينافي الارادة فقد انحلت عزائمهم وقد استوفينا
الكلام في اثبات الامر من غير ارادة في كتاب الصفات
عند تعرضنا لاثبات كلام النفس وقد ضرب الامر لوجود
الامر مع كراهة الامتثال مثالا في الشاهد وهو انه لو
كان من السادة من يضرب عبده ووقع الانكار عليه من
سلطان البقعة فاعتذر له بانه يخالفه في اوامره فلم
يصدقه فاراد ايضاح صدقه بان يامره بين يديه فيراه
مخالفا فيتمهد عذره وامره فانه يفهم من قراين الاحوال
طلبه واقتضاؤه منه وقد اورد على هذا اعتراضا لهم
وهو انكار كون السيد في هذه الحال المفروضة آمرا واجاب
من وجهين احدهما بان قال هذا انكار الضرورة وجحد
البديهة اذ علم العبد بقراين الاحوال منه في هذه الحالة

فاعلمه

فاعلمه في المحل المتفق على كونه امرا الثاني هو انه لو كان
كذلك لم يتمهد عذره والجواب الاول اصح اذ للخصم ان
يقول على هذا الجواب اذا التبست الحالة على العبد فيتضح
للملك انه ممن يخالف الاوامر وبهذا يتمهد العذر ومما
استدل به صاحب الكتاب النسخ فانه رفع الحكم بعد
ثبوته ويستحيل كون المنسوخ مرادا فان الواجب اذا حرم
فيعود المراد مكروها وهو باطل بالاجماع ولا شك
في صحة كون الشيء مرادا في وقت اخر وانما هو بناء على
ان الامر اقتضاء الفعل في الزمن الذي توجه النسخ فيه
فيلزم ان يكون مرادا في ذلك الوقت ومكروها في ذلك
الوقت وذلك محال بالاتفاق وهذا تقرير كلامه غير
ان الخصم يمنع ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وسنتكلم
على ذلك بعد ان شاء الله تعالى قوله لو كان مرادا في
ذلك الوقت ثم تبين بالنسخ انه مكروه في ذلك الوقت
ادى الى البدا ايضا مبني على ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته
وهذا مما تنازع فيه وقد اورد منازعتهم ولحاد بيان
ما ادعى على ما سياتي والكلام عليه اذ ذاك يبين الحق
فيه قال ومما تمسك به الائمة في تقرير جواز ان يكون
المامور به غير مراد قصة ابراهيم عليه السلام حيث
امر بالذبح ثم نسخ قبل الفعل وهذا واقع اذا سلم ورود
النسخ قبل الفعل لان الامر يتضمن ارادة الفعل المامور به عند
الخصم فاذا نسخ قبل الفعل تبين ان ما اريد وجوده لم
يرد وجوده وهذا باطل وعند هذا التجا الخصم الى التزام
ان النسخ لا يتوجه قبل الفعل وقال على هذا ان

فيام

النسخ يتوجه على مثل الفعل المامور به ولا يرد على المامور
به فاذا قدر على الخصم جواز النسخ قبل الفعل تحقق عليه
الالزام وقد استدل على جواز النسخ قبل الفعل بقضية
ابراهيم عليه السلام وقد حاول المعتزلة الانفصال «
عنه بطرق الاولى انهم انكروا بكونه مامورا بذبح ولده »
تحقيقا وانما راى شيا في منامه وحكى بما راه وهذه
ساقط فان فيه ابطال عصمة الانبيا فيما يبلغونه عن
الله تعالى وقد فهم ولده انه مامور حيث قال افعل ما
تؤمر ستجدني ان شا الله من الصابرين ثم حاول ايقاع
الفعل معتقد التقرب الى الله تعالى بفعل ما امر به ولو ساغ
خطا الانبيا في ذلك لما صحت دلالة المعجزة على صدقهم
فيما يخبرون به عن الله تعالى فبطلت هذه الطريقة الثانية
قالوا امر بالتل وامرار المدية على الحلق والشد والربط وهذا
حاصله راجع الى انه لم يؤمر بالذبح واعتقادهما الامر بالذبح «
يبطل ذلك فتبطل هذه الطريقة بما به بطلت الطريقة
الاولى وزعموا ان الامر بالذبح عبر به عن الامر بالشد على طريق
التجوز فجوابه ما ذكر صاحب الكتاب من ثبوت اعتقاده
ابتلي بلاء عظيما كما قال تعالى ان هذا لهو البلاء المبين
الثالثة قالوا امتثل ما امر به فانه ذبح والتام فان كان
يتوجه عليه بمقتضى ظاهر الصيغة اعادة ذلك فالنسخ
تبين به ان مثل ما فعله غير مامور به وهو حقيقة النسخ «
وفي هذه الطريقة تسليم الامر بالذبح وتسليم النسخ مع القول
بانه ليس نسخا قبل الفعل وقد اجاب صاحب الكتاب عن
ذلك بوجوه منها انه مخالف لظاهر الخطاب الدال على ان
الندا عقيب اسلامهما وتله للجبين ان قال قد صدقت

الرؤيا

الرؤيا وهذا ضعيف فان التمسك بهذا الخطاب لا يفيد
في القطعيات الثاني ذكر الفدا بالذبح العظيم يدل على عدم
الامتثال وهذا اسد الثالث انه امر بالذبح ولا تتحقق
حقيقته الا بفصل الحلقوم والمرئ وفري الاوداج مع بقائها
منفصلة وهذا الجواب ضعيف ايضا فان بقاها على «
انفصالها ليس بمقدور والمامور به لا بد ان يكون مقدورا
ومما يستدل به على كون المامور به غير مراد ما تحقق من
الاي في كتاب الله تعالى ان الله لم يرد ايمان الكفرة
ولم يشا هدايتهم مع انهم مامورون بذلك اجماعا ولو قال
واحد منا لعبده قد ارخت عليك وسددت خلتك «
ومرادي ان توقع الخيرات مع علمي انك تعجز وتسعى في الارض
الفساد كان ذلك منا قضا هذا القول يلزمهم ثبوته «
في حق البارئ تعالى فانه اراد بتكليفهم اياهم حصول الخير
مع علمه انهم يعجزون ولا يطيعون وقد تمسك المعتزلة «
بان قالوا الارادة تكسب وصف المراد فمريد الشر شرير
ومريد السفه سفيه وهذه دعوى لو جرى على مقتضاها
لقيل مريد الطاعة مطيع ثم قد بينا ان الارادة تتعلق
بالشر باعتبار تجدده وتخصصه بالوقت والمحل فيما يقوم
بمحل والخير فيما يتحيز وكونه شرا وخيرا امر وراء جهة
التخصيص وهو امر نسبي يختلف باختلاف الاشخاص
وقد سبق تقرير ذلك ثم قال الارادة ازلية وانما يكون
ما ذكروه في المكتسب المتجدد الا ترى ان من اكتسب
علما بالجود وانواع الشرور من غير حاجة ماسة اليه
يكون شريرا فاجرا والبارئ تعالى يعلم في ازله الخير
والشر والسفه والظلم والجود ومع ذلك لا يسمى باسم
من اكتسب ذلك فدل على صحة ما ذكرناه وبطلان

بظاهر

لها

هما

ماذكروه فصل في ذكر الاستدلال للمعتزلة بظواهر من
الكتاب على هذا الباب لم يحيطوا بنحوها ولا يفهموا
معناها منها قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
والجواب عن ذلك من وجهين احدهما القول بموجب
الاية بناء على ان لفظ الرضى ليس بمرادف لفظ الارادة
بل لفظ الرضا خلق الثواب عليه او ارادة الاحسان
الى من فعل الفعل الذي وقع موقع الرضا وعلى هذا نقول
البارى لا يرضى الكفر ويريده اى يريد وجوده ولا
يثيب عليه الجواب الثانى ان نسلم ان لفظ الارادة
مرادف لفظ الرضا غير ان المراد بلفظ العباد عباد
مخصوصون مشرفون بالاضافة الى الله تعالى ومنه قوله
تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا الاية قالوا
وجه الدليل من هذه الاية انه وبخهم على هذا القول
فلو كان صحيحا لما وقع عليه توبيخ واجاب صاحب الكتاب
بانه انما اورد توبيخهم على استهزائهم بالشرايع لانه قرع
ما معهم من اربابها بتفويض الامور كلها الى الله تعالى
واستدل بسياق الاية حيث قال قل هل عندكم من علم
فتخرجوه لنا وهذا السياق لا يدل على ماذكروه واللفظ
محتمل لما اشار اليه ثم قال المقرعون كفره ومعرفة
الصفات فرع معرفة الموصوف والكلام فيما نحن
فيه في ذكر عموم تعلق صفة من الصفات وهذا الكلام
فيه ضعف فان الجاهل بالوحدانية القايل بالشرك لا
يمتنع عليه معرفة ذات الله وصفاته وان جهل استحالة
النظير عليه ومنها قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون قال وهذه الاية من الصيغ العامة وهي
مجملة عند الواقفية ظاهرة معرضة للتاول عند الفقها
ولا

ولا يحتج بها في القطعيات على المذهبين ولا خلاف ان الصبيان
والمجانين غير داخلين تحت هذا اللفظ واراد بذلك
الصبيان والمجانين الذين ماتوا على الصبا والجنون من غير
ثبوت اهلية العبادة فانه موضع الاستثناء والعام اذا دخله
التخصيص مجمل عند المعتزلة فلا يصح الاستدلال به
والمقصود بان الاستغناء عنهم وانهم لم يخلقوا لمنفعة
الخالق فانه محال وانما خلقوا الا ان يوول امرهم الى ان يومر وا
بالعبادة واللام هاهنا لام المآل وصيرورة الحال لا لام
التعليل وهو كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا ومعلوم انهم قالوا عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا
فكان غرضهم من التقاطه نقيض ما آل امرهم اليه معه
ثم قد تطلق العبادة على التذلل والكل في ذل الله عز
وجل اما بالقصد واما بشواهد الفطرة فان الذل يلزمه
على كل تقدير وهو معنى العبادة المرادة وهذا المحمل اولى
من حمل الخصم على نفس التقرب الى الله تعالى بالفعل فانه
يكون معناه على اصله وما خلقت من علمت انه لا يعبد
الا ليعبد ومنها قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك وهذه الاية غير مشعرة
بمحل النزاع فان الاصابة التي اشعرت الاية بها انما هي
حلول النعم والضرر وليست من المكتسبات والكلام في
ذلك تدل عليه الاية السابقة فانه قال عز من قايل
وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم
سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله
والخصم يقول ان افعال العباد كلها مخلوقة لهم خيرها
وشرها سيئها وحسنها فكيف يصح لهم التمسك بهذه

الآية المفصلة وكانه حمل اللفظ على التفصيل مما هو
مكتسب مجمع على نفيه اما المعتزلة فيجعلون صدور الكل
من العبد واما نحن فنجعل صدور الكل من الله تعالى
فالتفصيل في المكتسبات ممتنع بالاجماع فمعنى ذلك ان ما
اصابك من حسنة اي من نعمة فمن الله وما اصابك من
سيئة اي من ضرر فمن نفسك يعني انه جزاء عملك وقد كان
كفار قريش متى اصابهم جدب قالوا من شؤم دعوة محمد
صلى الله عليه وسلم على مثال يطيروا بموسى ومن معه
وقد يستدلون بالآي الدالة على زعمهم على كونه خالقا في
هذا المقام كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
والمراد بها احسن المقدرين قال ثم العبد عند المعتزلة
احسن خلقا من ربه لانه خلق المعرفة بالله وهي احسن
من خلق الاجسام ثم الآي التي تقدمت في الهدى والضلال
والختم حجة ههنا ثم قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
وقوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله فمن يرد الله
ان يهديه من الحجج ايضا في المسئلة وقد سبق ذكر ذلك

فصل في التوفيق

التوفيق في مقتضى اللسان تهيئة العبد
للوفاق فخلق القدرة على الطاعة تهيئة لموافقة امر الله
تعالى ويصح ايضا اطلاقه على خلق نفس الطاعة فانه
بها يصير موافقا للامر وصار الى ذلك بعض الائمة من حيث
راى ان القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها فلم يكن لها اثر
في حصول الوفاق والامتثال وارتضى ذلك من قال ان
قدرة العبد تؤثر في حال او وجه واعتبار من حيث
ان القدرة تؤثر في ثبوت الموافقة عنده ولا شك ان
القدرة على راي ابي الحسن تقارن المقدور وتتعلق به
وهي وان لم تؤثر فيه فلها الى الفعل نسبة التعلق

فسميت

فسميت لذلك توفيقا لتعلقها بالموافقة والخذلان
نقيض التوفيق فمن صار من اصحابنا الى ان التوفيق
خلق القدرة على الطاعة قال الخذلان خلق القدرة
على المعصية واما من قال التوفيق خلق نفس الطاعة
فان الخذلان خلق نفس المعصية والموفق لو على كل
تقدير لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية ووجود
الطاعة ينافي وجود المعصية فيما وقعت الطاعة
فيه اما المعتزلة فقد اضطربت اراؤهم في معنى التوفيق
واما العصمة فمعناها ما يراد من التوفيق فقال قوم
منهم ان التوفيق والعصمة عبارة عن الدعوة والبيان
والارشاد الى سبيل الحق من حيث انه اعانه على الموافقة
وهذا وان ناسب اللفظ لغة الا انه مخالف لما اتفق عليه
حملة الشريعة فانهم اجمعوا على ان المؤمنين هم المخصوصون
وان الكفار لم يوفقوا والبيان والارشاد عام للفريقين
وهذا الذي منعهم ان يقولوا التوفيق خلق القدرة على
الطاعة وكان يمشي على اصلهم من حيث ان قدرة
العبد تؤثر الا انهم قالوا القدرة على الطاعة قدرة
على الكفر فان كان موفقا لانه خلق له القدرة على
الطاعة فليكن مخذولا لانه خلق له القدرة على المعصية
ونسبة القدرة الى الضدين عندهم نسبة واحدة
وقال آخرون التوفيق والعصمة خلق الطاف يؤمن
العبد عندها ويطيع وهذا اللطف ان كان يلجئ العبد
الى الايمان والطاعة فهذا ينافي التكليف عندهم
وان كان يرغب لا يلجئ وهو باق على خيرته فهو اذا
كان من صلاح العبد فيجب رعايته في حق غيره

تحقيقا للصلاح الواجب قال من صار الى هذ الراى
ليس كل عبد يؤمن عند خلق هذا اللطف بل من
العبيد من يعلم الله انه لو خلق له اللطف لم يزده
ذلك الا طغيانا وتماديا فى الغواية فالزم ان البارى
لا يقدر اذا على ان يؤمن جميع الخلائق وهذا خلاف
الدين ومخالف لنص الكتاب المبين قال الله تعالى ولو
شئنا لاتينا كل نفس هداها وقال ولو شاء ربك لجعل
الناس امة واحدة واما الخذلان فقد اختبط كلام
المعتزلة فيه وسبب اضطرابهم واختباطهم انهم احالوا
ورود التكليف من غير تقدم القدرة وكان من الواجب
عندهم على الله تمكين المكلف وتيسير الامر عليه
باقصى الممكن فامتنع ان يمنعه من الامر الذى كلفه
به فلما ورد من حملة الشريعة اطلاق لفظ الخذلان
وشاع فى لسان الامة حمل البصريون من المعتزلة الخذلان
على الذم من الله تعالى للكفار والعصاة والتوبيخ
لهم على سوء صنيعهم وهذا فاسد لانه لو كان الذم
خذلانا لكان الزام خاذلا ولنا نحن لذمهم وتوبيخهم
خاذلين لهم ولم يكن لاضافة الخذلان الى الله تعالى
فى لسان الامة وحملة الشريعة معنى وكما اتفقوا على
ان الموفق هو الله تعالى اتفقوا على ان لا خاذل للعبد
فى مقدوره سواه ثم العرب لا تطلق الخذلان على الذم
وانما تطلقه على منع المعونة على المراشد وذهب الكعبى
ومتبعوه الى ان الخذلان محمول على قطع لطف عن العبد
ثم قال من احسن ضروب اللطف قطع الالطاف عن
الكفار وصلاح الكافر فى قطع اللطف عنه وهذا
سخيف

ه

سخيف فيقال له خلق اللطف للكفار ممكن ام لا
فان كان ممكنا فاصله انه يجب على الله تعالى خلق
كل ممكن من الالطاف وان لم يكن ممكنا فلم يقطع
عنه شيئا ليكون به خاذلا له ثم اللطف الواجب
عنده فاذا علم الله تعالى ان الكافر لا يؤمن فقد
علم انه لا لطف عنده يؤمن العبد اذا خلقه له فما
الذى قطع عنه ثم التوفيق والخذلان يطلقان
فى لسان حملة الشريعة على جهة التنافى والتناقض
فاذا كان خلق التوفيق خلق اللطف فيلزم ان يكون
الخذلان قطعه ومما لا يمكن لا يقطع وعلى راى الاولين
لا تنافى ولا تناقض بينهما فانهم حملوا التوفيق على
الارشاد والبيان والخذلان على الذم والتوبيخ وهذا
واضح للمتامل فتبين ان التوفيق انما هو خلق القدرة
على الطاعة والاعانة عليها والخذلان نقيضه والعصمة
هى التوفيق بعينه وان كان بالنسبة الى حفظ العبد
عن معصية مخصوصة كان توفيقا خاصا وان كان
حفظا عن المعاصى كلها كان توفيقا عاما فصل
اتفق اهل الملل على ذم القدرية ولعنهم ولا شك فى ورود
الاخبار فى ذمهم وقد اورد ما روى عن النبى صلى
الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وهذا الحديث
رواه ابو داود وقال الدار قطنى الصحيح انه موقوف على
ابن عمر ووجه تشبههم بالمجوس ان المجوس جعلوا للخير
فاعلا وللشر فاعلا ومنعوا صدور الشر عن النور وهم
منعوا نسبة الشر الى الله تعالى واضافوه الى ابليس تسببا
وسعيا والى العباد مباشرة وفعلا ثم تنكرا استفاضة

ذمهم فی الصالح السلف فقد صح ان ابن عمر قال القدرية
مجوس هذه الامة ان مرضوا فلا تعودوهم وان
ماتوا فلا تشهدوهم وقد رواه ابوداود حديثا وقد
روى مسلم فی صحيحه تبرى ابن عمر منهم وقد زعمت
المعتزلة انهم ليسوا قدرية وقالوا لاصحابنا انتم
القدرية لانكم اضفتم القدرة الى الله تعالى وقلتم
الخير والشر بقدرته والنسبة الى من اثبت المعنى
اقرب من النسبة الى من نفاها فنقول هذا لفظ
اطلقه سلف هذه الامة وشاع فی عصرهم ويعرف
مرادهم فی اطلاقهم بما شاع عنهم ارادته فهم اولى
بتفسير لفظهم الشايع منهم فما رواه مسلم فی صحيحه
قول رجل لابن عمر ظهر قبلنا قوم يتقفرون العلم
ويزعمون ان لا قدر وان الامر انف فقال اعلمهم انهم
براء منی وانی برئ منهم ولاشك انهم القائلون
بان القدر انف فان الارادة المنسوبة الى البارى حادثة
والافعال الصادرة من العبيد على حسب اراداتهم
وايثارهم ومنها ما يقع والبارى لم يرده ولم يقدره
والانف المستقبل يقال روضة انف اى لم ترع بعد
وكاس انف اى لم يشرب فيه بعد قال الله تعالى ماذا
قال انفا اى الساعة فهذا ابن عمر تبرأ ممن قال انه لا
قدر ثم روى عن ابيه عمر بن الخطاب قال بينما
نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ طلع علينا
رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى
عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى

النبی

النبی صلى الله عليه وسلم فاسند ركبته الى ركبته
ووضع كفه على فخذه وقال يا محمد اخبرنی عن الاسلام
ثم ساق الحديث الى ان قال فاخبرنی عن الايمان
قال ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الاخر وتومن بالقدر خيره وشره ثم ذكر تمام الحديث
وروى مسلم عن طاوس قال ادركت ناسا من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون كل شئ بقدر
قال وسمعت عبد الله بن عمر يقول قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم كل شئ حتى العجز والكيس وروى
فی صحيحه مسلم ايضا عن ابی هريرة ان النبی صلى الله
عليه وسلم قال تحاج آدم وموسى فحج ادم موسى
فقال له موسى انت الذی اغويت الناس واخرجتهم
من الجنة فقال له آدم انت الذی اعطاك الله علم
كل شئ واصطفاك على الناس برسالته قال نعم قال
افتلومنی على امر قد قدر على قبل ان اخلق وروى
مسلم ايضا عن ابی هريرة قال كتب على ابن ادم نصيبه
من الزنا مدرك ذلك لا محالة العينان تزنيان
وزناهما النظر ولو شرعنا ننقل من كتب الحديث الصحاح
ما قالت الصحابة فی ذلك لطال ولا خفاء بتواحيهم
فی اضافة نبذ القدر الى خصومهم والله ولی العصمة
والتوفيق باب فی التعديل والتجويز يقال عدلته
اذا نسبته الى العدل وجورته اذا نسبته الى الجور
واتفق اهل الملل على وجوب العدل لله واستحالة
الظلم والجور عليه وانما الكلام فيما يسمى عدلا

وجورا والكلام فى هذا الباب يتشعب فالمعتزلة بنوا
الكلام فيه على فروع اصلها التحسين والتقبيح ولما
بينا على ابطاله فى العقل لم يرد ما ذكروه جورا ولان
العقل يقتضى ان ما يشيرون اليه هو العدل بل العدل
عندنا وضع الشئ فى محله ومن فعل ما له ان يفعله فليس
بجاير وحق الجاير انه يميل عن الحق اللازم له واذا لم يلزم
البارى شئ لم يلزم ان يكون ما عد فى حقنا جورا ان يكون
فى حقه جورا فلهذا ابتدأنا الكلام على ذكر تحسين
العقل وتقبيحه ثم يندرج فى هذا الباب الصلاح
والاصلح واللطف وايلام البرايا وقبول التوبة من العاصين
وتعذيب العصاة المصرين واثابة المطيعين كل ذلك
داخل فى هذا الباب **فصل قال** العقل لا يدل على حسن
شئ ولا على قبحه فى حكم التكليف وانما يتلقى التحسين
والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع قلت فى هذه
العبارة تسامح فان قول القايل لا يدرك به وانما يتلقى التحسين
والتقبيح من موارد الشرع قد يوهم ان الشرع دليل على القبح
والحسن وهما راجعان الى الامر والنهى وهو الشرع بعينه
ولا بد من البحث عن محل النزاع ليفهم توارد النفى والاثبات
على محل واحد ويصح انقسام القول فيه الى الصدق والكذب
فنقول القبح قد يطلق على ما لا يلايم الطبع والحسن على
ما يلايمه كالذى يشار اليه فى الصورة الجميلة والقبيحة
وليس هذا محل النزاع فان هذا يختلف باختلاف
الاغراض والشهوات وفاقا وقد يطلق الحسن على ما
استحق عليه بالعقوبة على تركه والثواب على فعله

وهذا

باص

وهذا الاستحقاق عندنا لا يدرك الا بالشرع اذ الثواب
والعقاب جايزان ولا يهتدى العقل الى وقوع الجايزات
ويدرك ذلك فى بعض الافعال عندهم عقلا وقد
يطلق القبح والحسن على ما يتعارف قبل الشرع من
الميل الى الفعل والنفرة عنه والمعتزلة يدعون ان
ذلك العقل على الفعل ونحن نرى انه مما جبل عليه
الخلق من شهوة ما ينفعه وكراهة ما يضره ثم
زعمت المعتزلة والخوارج والكرامية والروافض
والبراهمة وغيرهم ان العقل انما يحث على الفعل
لانه على صفة فى نفسها لاجلها يحث على فعله واضطربت
المعتزلة فى هذه الصفة فذهب قدماؤهم الى انها
صفة نفسية وذهب متاخروهم الى انها من
الصفات التابعة للحدوث ثم قالوا انما ينهى الشرع
عن الفعل لانه على صفة فى نفسه لاجلها يقبح او لانه
يؤدى الى مستقبح فى نفسه وزعموا ان من المستقبحات
ما يدرك بضرورة العقل ومنها ما يدرك بنظره ومنها
ما تقصر العقول عن ادراكه فلا تدركه لا بضرورة ولا
بنظر واصل هذه المسئلة اخذه المعتزلة من الفلاسفة
فانهم قالوا العلم محمود لذاته والجهل مذموم لذاته وساير
الافعال عندهم ليست محمودة لذاتها ولا مذمومة
لذاتها بل لعوارض تعرض بالنسبة اليها فاخذ المعتزلة
هذا المذهب فى العلم والجهل وعدوه الى ساير الافعال
وعبر بعض الناس عن مذهب القوم بان قال عندهم
انه يدرك الحسن والقبح عقلا من غير ان يتوقف
على اخبار مخبر وليس فى هذا افصاح على انهم يردوه

الى صفة النفسية او صفة تابعة للحدوث او غيره
ذلك فنقول هذا الحسن والقبح الذي اثبتموه اما ان
يرجع الى عدم او ثبوت ومحال ان يرجع الحسن والقبح
معا الى عدم لتقابل الحسن والقبح على جهة التناقض
ولا تناقض بين نفيين فلا بد ان يكونا ثبوتيين او احدهما
ثبوتا والاخر نفيا وذلك الاثبات اما ان يعقل بالنظر
الى الافعال نفسها من غير ان يتوقف على اضافته
لامر اخر او لا فان انعقل لا بالقياس الى امر فهو اما
معلل او غير معلل وما هو معلل يستدعي ان تقوم علته
بالمحل الذي ثبت له وذلك يفضي الى قيام معنى بالافعال
والمعاني لا تثبت لها احكام المعاني وما ليس بمعلل فهو
واجب وحقه ان يشترك فيه المتماثلان سواء قلتم
يجب في الوجود والعدم او في الوجود دون العدم فلا بد
من تساوي المثلين فيه ونحن نرى ان القتل ابتداء او
القتل قصاصا متماثلان وان هذا القتل لو لم تسبقه
قتلة لكان هو لعينه جناية محرمة ومع تماثلهما حكمنا
بان احدهما حسن والاخر قبيح وكذلك الوطء المسبوق
بالعقد لو قدرنا انه غير مسبوق بالعقد لكان قبيحا
وان قال الخصم انه امر اضافي لا يعقل الا بامر اخر
وذلك الامر الاخر ان كان لازما له فيلزم مثله وان
كان غير لازم له فيصح ثبوته بدونه وعند ذلك يلزم
ان لا يدرك بالعقل فان وقوع الجائز لا يدرك بالعقل
فهذه مباحثه قبل الخوض في الجدال تبين فساد المذهب
فان قالوا نريد به انه امر اضافي وهو نسبة الذم والعقاب

الى

الى الفعل او نسبة المدح والثواب الى الفعل قلت ان
وجب المدح والثواب والذم والعقاب عليه فيجب
على مثله وان لم يجب فوقوع الجائز لا يدرك بالعقل
فلا بد من شرع وكذلك كل شيء ينسب الى الفعل
ويضاف اليه فيتجه فيه هذا التقسيم ثم قال لهم
صاحب الكتاب ما ادعيتم الضرورة فيه فانتم
فيه منازعون ولا يقع النزاع من عدد التواتر في
الامر الضروري ونحن نزيد على هذا العدد مقرون
على هذه المنازعة وذكروا انفصالهم عن ذلك بانهم
قالوا انما خالفتم في الماخذ كمخالفة الكعبي في
مستند العلم بخبر التواتر انه ضروري فيقول هو
نظري مع اعترافه بانه يفضي الى العلم واجاب عنه
من وجهين احدهما ان ما اثبتوه من الحسن والقبح
في الجهل والعلم والصدق والكذب يرجع الى صفة
نفسية او صفة تابعة للحدوث ونحن ننفي ذلك
وما نثبته نحن في ذلك يرجع الى تعلق الامر والنهي
وهو من كلام النفس وهم نافوه فالاختلاف في
اطلاق العبارة مع الاختلاف في نفس المعنى غير نافع
في هذا المقام الجواب الثاني هو ان ايلام البرايا من
غير جرم سابق ولا عوض لاحق حسن لو صدر من
الله تعالى عندنا لا يحسن بل هو قبيح يستحيل صدوره
منه عندهم وهو مما ادعوا فيه الضرورة وخالفناهم
في ذلك والجواب الاول اعم واولى ومما نبرهن به على
هذه القاعدة ان نقول كل من تساوت الافعال
بالنسبة اليه فلم يقبح شيء ولا يحسن في حقه تقرير

لم صح

والبارى تعالى قد تساوت الافعال بالنسبة اليه فلم
يقبح شئ ولم يحسن فى حقه تقريرا الاولى ان نقول التحسين
يستدعى ترجيح الفعل على الترك والقبيح يستدعى
ترجيح الترك على الفعل والتساوى ينافى الترجيح وبيان
تساوى الافعال بالنسبة اليه هو انه سبحانه يتعالى
عن النفع والضر ولو قدرنا فعلا لا يلحقنا به ضرر ولا
يفوتنا بتركه نفع لم يقع استحثاث على فعله وتركه
وجميع الافعال بالنسبة الى الله تعالى كهذا الفعل المفروض
بالنسبة الينا وايضا فانه لو لم يتساو الافعال بالنسبة
اليه لكان وجودها منه اولى من ان لا يوجدها
وذلك يؤدى الى ان يكون كماله بافعاله وهو كامل بذاته
واوصاف جلاله لا بافعاله فتبين انه لا يحسن شئ ولا
يقبح فى حقه ومما ناقضوا فيه انهم زعموا ان الكذب
قبيح سواء عقبه نفع او لا ثم قالوا الالم الذى يعقبه
نفع حسن بخلاف الالم الذى لا منفعة فيه فقيل لهم
لم حسنتم الالم للنفع ولم تحسنوا الكذب لذلك
والكذب منه ما فيه منفعة عظيمة كما لو قدرنا
شخصا واقفا على فوهة طريق اجتاز به نبى وامته
واتبعهم ظالم فاستخبره عن طريق ذهابهم فالصدق
سعى فى اخفائهم والكذب طريق تخليصهم منه
فما وجه تقبيح هذه الكذبة فلما ورد هذا السؤال
على بعض متأخريهم قال فان الكذب المشتمل على منفعة
تربى عليه حسن وطرد ما قالوه فى الالم فى الكذب
فقيل له الكذب خبر يتعلق بالشئ على خلاف ما
هو عليه وهو من اقسام الكلام وهو من الاسماء

الراجعة

الراجعة الى الافعال فيلزمك تجويز ان يفعل كذبا
نافعا يكون به كاذبا فان كل شئ حسن ممنوع من البارى
فعله فاذا لم يكن الكذب فى الصورة المفروضة قبيحا
وكان حسنا يجوز فعل الحسن فوقع عليه السؤال ومما
يرد عليهم لزوم تقبيح افعال البهائم والصبيان فانه
صفة نفس الفعل او التابعة للحدوث لا تختلف باختلاف ف
من صدر الفعل منه والالزامات فيها كثيرة ومما ذكرناه
تتبع شبهة الخصوم فيما تمسكوا به ان قالوا لو كان
القبح والحسن من الشرع لما ادرك ذلك من لا يعلم الشرع يع
ومعلوم ان البراهمة مع انكارها الشرع قبحت وحسنت
وعلموا حسن شكر المنعم وقبح الكفران ولا يخفى على احد
من العقلاء لو لم يرد الشرع تحسين انقاذ الغرقى وحفظ
الهلكى وتقبيح السعى فى اهلاكهم من غير جريمة وكل
ذلك معقول لو لم يرد شرع ولم يستقر سمع ومنكر ذلك
فى حكم المعاند ويكفى حجة على من يخالف اجماع العقلاء
على ما قضته وهو دليل على مخالفة المعقول وانكار
ضرورات العقول والجواب ان نقول اقدام البراهمة
على التحسين والتقبيح لا حجة فيه الا بعد ثبوت ان
ما اعتقدوه فى ذلك من قبيل ما علموا وتيقنوه وهذا
ممنوع بل جهلوا كجهل الخصوم فلا استرواح الى ما
اعتقدوه فى ذلك البس قد اعتقدوا ذبح البهائم قبح م
وايلامها لمنافع الاشخاص البشرية وهم فى ذلك جهلة
بالاتفاق فامرهم عندنا فى اصل التقبيح كامرهم عند
الخصوم فى تفصيل ما يقبح ثم قد يكون ما صار اليه
البراهمة واعتقدوه بناء على نفرة وشهوة ثابتة

في الجبلوت واعتقدوا ان استحثاث الشهوة من قبيل
استحثاث العقول مع انهم لم يثبت عندهم عزو ذلك الى
الله تعالى وحكموا بانه قبحه وحسنه ثم شيوع ذلك
هذه المقدمة عند الخصوم لا يلزم ان تكون يقينية
فان المعتقدات المشهورات تستعقد فيها ذلك وليس
القول بها يقينيا بل قد يترقى الانسان من حين صغره
يتواتر على سمعه من تاديب المؤدبين وتعليم الاستاذ
حسن هذا والحث عليه وقبح هذا والتحذير منه فيرسخ
في ذهنه ذلك ولو اهتدى لعلم انه نظر مصلحي تعارف
العقلاء تحمل عليه توسلا الى تحصيل منافعهم وسعيا
في نيل مراشدهم فاذا قالوا فالعقول تحث على تحصيل
المصالح ونيل المراشد فقد اعترفتم بالمسئلة قلنا
لا نسلم ان العقول تحث وانما العقول تدرك وفي
جبلات الحيوان من شهوة المنافع وكراهة المضار
ما يستحث على تحصيل احدهما والهروب من الاخر اليس
كل حيوان يهرب من مضرته ويبغي من عدوه المهلك
له ويألف جنسه فاذا كان هذا حكم البهيمة مع عدم
العقل فكيف يجعل من خصايص حكم العقل نعم من
المصالح ما لا يدرك الا بالعقل فيكون تحرك الشهوة الى
جهته مشروطا بادراك العقل له نحو المنافع والمضار
انما لزمت للافعال بمجرى العادة وهي حوادث يخلقها
الرب عقيبها وليس لفعل حكم ان يولد فعلا آخر وقد
سبق الكلام على ابطال التولد نحو الكلام مدار على
ان نعلم بقضية العقل ان الله تعالى يثيب على هذا
ويمدح ويلوم على الاخر ويعاقب وفيه وقع النزاع
ولم

ولم يلزم من هذا الاستحثاث لو سلم تعذر الامر من العقول
ادراك حصول الثواب والعقاب والمدح والذم من العقل
بل من الجايز ان يعاقب على ترك تحصيل معرفته ومن
الجايز ان لا يعاقب فان الباري تعالى لا يتضرر بلحوق
الضرر بنا ولا ينتفع بما يحصل لنا من المصلحة والكفر
والشكر في حقه سيان والمشكور منا قد يتألم بالكفر ان
فيعاقب من المه بذلك والباري تعالى لا يضره كفر كافر
ولا ينفعه شكر شاكر فمن اين يلزم مجازات الشاكر بالثواب
والكافر بالعقاب فان كان ذلك ماخوذا من قياس
الشاهد على الغايب فما ذكرناه فارقا يقدح في الجمع على
تقدير تسليم صحة القياس شبهة اخرى لهم
قالوا اذا قدرنا للعاقل غرضا يحصل له بتقدير الصدق
والكذب على حد سواء فالعقل يرجح جانب الصدق
على جانب الكذب فلولا انه على صفة ترجحها لما قضاه
العقل مع تساويهما بالنسبة الى الاغراض جلبا ودفعا
والجواب من وجوه الاول ان الكذب الذي لا فايدة
فيه قبيح عندكم ضرورة وفي الصورة المفروضة لا فايدة
في الكذب فيكون استدلالا منكم على ما ادعيتم فيه
الضرورة ويمكنهم الانفصال عن هذا بان يقولوا لا ندعي
الضرورة الا فيما عرى عن الفايدة من الكذب وهذا
يفضي الى غرض وحصول الغرض منه يصيره يحتاج
الى نظر في الحاقه لما قبح ضرورة وقد اورد صاحب
الكتاب هذه الشبهة في الاستدلال لهم على كونه
ضروريا واجاب عنها بهذا الجواب وهم لا يدعون
الضرورة في قبح كل كذب وانما يدعونه في غير ما فيه

واما المفيد فيلحق بعيب المفيد بمسالك لهم نظير الجواب الثاني
ان الكاذب متعرض للملامة عرفا وشرعا فكيف يمكن دعوى
التساوي بينهما واورد صاحب الكتاب هذا الجواب في
معرض تناقض القول من القوم فان العقل عندهم يوجب
ذم الكاذب ومدح الصادق فكيف يفرضون التساوي
في موضع يوجبون الترجيح والخصم انما فرض استواءهما
في جهة قضاء الحاجة وتحصيل الغرض ونقول لولا ترجيح
آخر لا من جهة العقل لما كان الاستحثاث على احدهما اولى
من الآخر الا انه يقال له الاستحثاث بناء على خوف الملامة
والانسان بجبلته يكره توجه اللوم او العقوبة عليه فلم
يلزم ان يكون للعقل استحثاث عليه لصفة فيه وانما يمنع
الخصوم اذا عرى العقل عن جميع جهات الضرر والنفع ورجح
العقل وهو محل النزاع الجواب الثالث قال صاحب الكتاب
اذا حكمتم ان العقل يقتضي الصدق فيلزم خروجه عن حكم
التكليف فان الملجأ عندكم لا يصح تكليفه بما الجئ اليه وهذا
الجواب ضعيف فانهم يقولون تقاضي العقل ليس فيه الجاء
بل حكمه حكم استدعاء الشرع الفعل واقتضاءه وعندكم لا
يكون ذلك الجاء الجواب الرابع هو انكم انما فهمتم هذا الاستحثاث
بعد ورود الشرع ولما استقر في اذهانكم ذلك وتربيتم على ما
استقر في الشريعة من اللوم على الكذب والمدح على الصدق
اعتقدتم ذلك من مقتضيات العقول اعترضوا على هذا
الجواب بان قالوا ان القدر الذي اعتقدناه قد اعتقده من لم
تبلغه الشرائع ولم يستند في حكمها في عقله قلنا لعله رأى في قوم
يعتقدون اللوم عليه فاستقر ذلك في ذهنه فاعتقد انه من
مقتضيات العقول وليس من لازم التعارف فيما بيننا جريانه
في

في حكم الله ووجوب ذمه على الكذب ومدحه على نقيضه
فان فرضوا المبالغة في التصوير الى ان قدروا شخصا لم
تبلغه الشريعة ولم يترب بين اقوام يتعارفون ذلك
قلنا نسلم ان عقله يتقاضى الصدق والحالة هذه
وليس التحقيق في دفع هذه الشبهة الا منع الاستواء في
حق من عرف الشرع ودرب في قوم يتعارفون ومنع الترجيح
عند فرض عدم هذه المرجحات فافهم ذلك شبهة
اخرى لهم قالوا لو لم يدرك التحسين والتقبيح عقلا لما فهم
عند ورود الشرع فان مخاطبة المكلف بما لا يفهم حقيقته
لا يجدي به ولا يفيد معنى والجواب ان ادراك حقيقة
القبح والحسن قبل ورود الشرع لا نزاع فيه وانما ثبوته
بغير الشرع هو الممنوع وبيانه ان حقيقة الامر والنهي
وتعلقهما بالافعال امر معقول مفهوم قبل الشرع ويجوز
وروده قبل الشرع ولو لم يكن معقولا لما حكم عليه بالجواز
ولم يلزم من تجويز امر ما ثبوته وهذا كالنبوات
فانا نحكم بجوازها قبل ورودها ولا يصح الحكم بالجواز
الا على مفهوم الحقيقة ولا يلزم من فهم حقيقتها قبل
وجودها اعتقاد ثبوتها قبل كونها شبهة اخرى لهم
قالوا العقلاء يستحسنون انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى
ويستقبحون الظلم والعدوان وانكار ذلك مكابرة مع
ذهولهم عن هذه المستندات التي ذكرتموها ولو كان
ما ذكرتموه من السمع مدركا لما فهمه من ذهل عن المدرك
والجواب ان ميل الطباع الى الاحسان ونفرتها عن الاساءة
والتذاذها بالشكر ونفرتها من نقيضه لا ننكره ودعواكم

الغرقى

ان هذا من استحسان العقول ممنوع ولو سلم لهم ذلك
تنزلا فلو يلزم منه ان الله يلوم عليه ويعاقب ويمدح
على نقيضه ويثيب وهو محل النزاع وان اخذتم ما تنازعنا
فيه مما تعارفه العقلاء فليس يلزم والدليل على عدم
اللزوم انا نتعارف ان ملكا لو راى عبيده يتجر بعضهم ببعض
ويتعدى بعضهم على بعض وهو قادر على منعهم واحميتهم
مما قبحه من فجورهم وتعديهم واعرض عنهم لعد ذلك من
اقبح الامور عليه ولم يلزم مثله فى حق الله سبحانه فانه
يرى العبيد والاماء فى فساد قد نهى عنه وحذر منه وهو
قادر على منعهم ولا يمنعهم مما قبحه عليهم فدل والحالة هذه
على ابطال جريان اللزوم الذى ذكروه واعتذر صاحب
الكتاب عن تقديمه الكلام فى شبهتهم على نصب
الدليل فخلاف ما اشرنا اليه فى بحثنا بان الخصم لما ادعى
الضرورة فى هذه الامور التى تنازعنا فيها دعت الحاجة
الى بيان فساد ماخذه ثم نتكلم بعد ذلك فى بحثنا واستدل
بان قال القبح والحسن اما ان يرجع الى ذات المقبح او الى
صفة نفسية او لا الى ذاته ولا الى صفة نفسية والقول
بانه يرجع الى ذاته او الى صفة نفسية يلزم منه تساوى المثلين
فى الحسن والقبح وقد قدرنا فساده والقول بانه يرجع لا الى
ذاته ولا الى صفة ذاته فاما ان يرجع الى تعلق الامر والنهى
او لا يرجع ورجوعه اليه هو المطلوب وعدم رجوعه اليه
ينفى اختصاصه به ويحتاج ههنا الى مزيد تقرير فنقول
هذا الزائد على تعلق الخطاب وليس بصفة نفسية اما ان
يكون نفيا او اثباتا والنفى لا يتقابل فيه النقيضات
والاثبات

والاثبات اما ان يختص بما حكم فيه ما لقبح او لا يختص
وعدم الاختصاص يلزم منه انتفاء الحكم وثبوت الاختصا ص
به يلزم ان يكون صفة وهى نفسية او معنوية ووجه
انحصار الصفة اما ان تعلل او لا تعلل فغير المعلل صفة
نفسية والمعلل صفة معنوية والافعال يستحيل ثبوت
احكام المعانى لها والصفة النفسية لا تصح فانا فرضنا
فى هذا الطرف ان لا يرجع الى ذاته ولا الى صفة ذاته
وقد يقولون بصفة وراءها وهى الصفة التابعة للحدوث
ووجه ابطالها هو وجه الابطال فى الصفة النفسية
وقد سبق ايضاحه بما يغنى عن اعادته واذا بطلت هذه
القاعدة بطل ما استند اليها ويتعلق بها من مسائل
هذا الباب وقد اشبعنا القول فيها لمسيس الحاجة اليها
والله الموفق للصواب فصل فى المقدمة الثانية
التى وعدنا بها فى ترجمة كلامه تشتمل على الرد على من
قال ان العقل يدل على وجوب واجب وهى مندرجة تحت
القاعدة التى سبق تقريرها والكلام فى هذا الفصل
كما ذكر فى قسمين احدهما فى دعواهم تلقى الوجوب على
العبد عقلا والثانى فى دعواهم الوجوب على الله تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا اما القسم الاول فربما يدعون
فيه الضرورة والكلام فيه كما سبق فى المسئلة السا بقة
واذا قالوا بان شكر المنعم واجب عقلا فما خذهم الرجوع
الى ما تعارفه العقلاء فى ذلك وقد ذكرنا ان ذلك من
المقدمات المشهورة لا من المقدمات اليقينية فنقول

لو اوجب العقل الشكر اما ان يوجبه لفائدة او لا لفائدة
والقول بهما ممتنع فيمتنع القول بالوجوب بيانه هو ان
الوجوب لا لفائدة لو حكم به العقل لاوجب كل عبث عند
الخصم لغير فائدة ولان من الافعال قطعا ما لا يجب ولو
اوجب لا لفائدة لما تميز ما يجب عما لا يجب وان اوجب
لفائدة فهي اما ان تعود الى المشكور او الى الشاكر وعودها
الى المشكور محال لانه لا ينتفع ولا يتضرر بل يتعالى عن قبول
النفع والضر وان عادت الفائدة الى الشاكر فهي اما عاجلة
او آجلة والعاجلة تعب ناجز والآجل معدوم الآن فهو
جائز والعقل لا يهتدي الى وقوع الجائز وانما يدرك العقل
جوازه ولان النفع الابتدائي غير واجب والمشكور اذا قال
انت ما نفعتني بشكرك فمن اين يجب ان يثيبه ثم العبد
اذا ادى ما وجب عليه فمن اين يستحق اثابة وان كان
اداء الواجب يستلزم يستوجب ثوابا قيل لكم في ان البارئ
تعالى اذا اتى بالاثابة فقد ادى ما وجب عليه فيستحق
عوضا عن الثواب وربما بنى بعض الاصحاب هذه المسألة
على اصلنا من ان الله تعالى هادي كل مهتد فهدايته الى
الشكر نعمة فلو كانت النعمة توجب شكرا فالهداية الى
الشكر نعمة فتوجب شكرا وتسلسل وهذا مسلك حسن
وان منعوا ان الهداية من المنعم عدنا الى تقرير ذلك بما
مضى واعلم بعد ذلك ان كل مسلك يقرر به الخصم
مذهبه في هذه المسألة فلك مقابلته بجائز آخر فيكون
ما ابداه غير متعين في طريق العقل والجائز لا يهتدي

العقل

العقل الى دفعه بدلا من الجائز الذي يقابله قالوا اذا
خطر ببال العاقل تجويز ان يكون له رب يطلب منه
شكر نعمته فان شكر اثابه وان كفر عاقبه فالعقل
يعين عليه الشكر طلبا للسلامة والامن وهذا يقابله
في التجويز العقلي ان يخطر ببال العاقل ان له ربا خلقه
للترفه والتنعم وانه ملك لخالقه ولو اتعب نفسه فيما
لا ينتفع به مالكه لكان ذلك تصرفا في ملك مالكه
بغير اذنه فربما عاقبه فيكون ارتقاب العقاب على ترك
الشكر كارتقابه على فعله ولا يترجح احدهما على
الثاني فلا بد من سمع مرجح قال صاحب الكتاب
ويتأيد ذلك بان الرب تعالى غني عن شكر الشاكرين
متعال عن الاحتياج فانه تعالى يبتدي بالنعم قبل
استحقاقها قلت في هذا اللفظ تسامح فان قوله قبل
استحقاقها يوهم ان للنعم وقتا تستحق فيه وانه يأتي
بها قبله وليس الامر كذلك فانه لا يستحق على الله شيا
وان اريد ان الارادة اذا خصصت شيا بوقت فقد استحق
وقوعه في ذلك الوقت فلا يتصور ان يوجد الشيء قبل
وجود الوقت الذي خصصت الارادة الفعل به فالاحسن
في التعبير ان يقال يبتدي بالنعم ولا استحقاق واكد
صاحب الكتاب هذا بضرب مثال ليبين به انه
لا يجري حكم الغائب على حكم الشاهد فيما يتعلق باستحقاق
الشكر وذلك ان المشكور شاهدا يرتاح بالشكر فينعم
على من شكره واما البارئ فالشكر والكفر بالنسبة
اليه سيان لانه متعال عن قبول النفع والضرر

والمثال الذي ذكره ان قال لو قدرنا شيئا يسيرا يستقبح اهل
العرف بالنسبة الى المشكور ذكره في معرض الشكر فلا يستحسن
الشكر فيه كما لو فرضنا ملكا عظيما اعطى فقيرا كسرة خبز
فاخذ يطوف في البلاد وينادي على رؤس الاشهاد بذكر
نعمة الملك فيجد ذلك ازراء وجميع النعم بالنسبة الى خزائن
ملك الله التي لا تفنى ولا تنقصها العطايا دون نسبة
الكسرة الى الملك فلا يقضي العقل فيه بوجوب الشكر ثم
قال هذا قولكم فيمن خطر له الخاطران فما قولكم في الذاهل
الغافل فلا سبيل الى ان يعلم والوجوب ثابت عليه
وهذا الذي ذكره ادعى انه عظيم وقرعه على الخصوم وانا
اقول الخصم لا يدعي ان وجوب شكر المنعم من قبيل
الضروريات ولا يبعد فيمن ذهل عن طرق النظر انه لا يعلم
وجوب الشكر وسبيل العلم به النظر وقوله الوجوب
ثابت عند الغفلة والذهول فما اراهم يوجبون شيئا على
الغافل الناسي فلا ارى هذا الزاما واقعا وذكر لهم الزاما
على هذا وهو ان قال لا بد ان يخطر ببال الغافل هذان
الخاطران ورد عليهم بما تشهد له العادة من ثبوت الغفلات
في حق كثير من المكلفين عن هذه الخواطر ثم قال
في هذه الخواطر في ابتداء النظر تشكيك والشك في الله
كفر فان كان الباري تعالى يخلق هذه الخواطر في قلبه
ضرورة حتى لا يكون له منها بد فالباري عندهم لا يصح
ان يخلق الكفر ولا اجبار المستقبحات عندهم وان
كانت هذه الخواطر مكتسبة للعبد فللعبد ان لا يقدم
عليها وهو متمكن من ذلك فكيف يصح القول بانه لا

بد

بد منها على انها اذا كانت كفرا امتنع القول باستحسانها
ووجب اجتنابها والاضراب عنها وهي الداعية الجالبة
للنظر وقول صاحب الكتاب هذه الخواطر في ابتداء
النظر تشكيك لا يريد به ان الشك يجامع النظر فانه
سبق منه القول بمضادته له وانما الخواطر يعد قبل
التأمل فيها فالشك اذا سابق على النظر قالوا يبعث
الله الى كل مدعو ملكا يختم على قلبه ويقول في نفسه
قولا يسمعه وهذا بهت منهم واثبات كلام لم يسمعه
ذو عقل وادعوا انه مسموع للمكلف والكلام
على اصولهم عبارة عن الحروف والاصوات المتقطعة
ففي اثبات كلام خارج عن ذلك نقض اصلهم ثم انهم منعوا
توقف الوجوب على ورود رسول الله صلى الله عليه
وسلم واحد ثم التزموا ان يبعث الله الى كل مدعو رسولا
وفي دعوة الانبياء غنية عما هذوا به ثم قال بعد
ان بينا ان الله خالق اكتساب العباد فلا يستقيم التمسك
بهذه الدلالة فان العقل لا يوجب تكليف ما لا يفعله العبد
كما انه لا يوجب التكليف بفعل الجواهر فلولا ورود الشرع
بثبوت التكليف لم يمكننا اثباته القسم الثاني في
نفي الايجاب على الله تعالى ومستند الخصوم في هذا
الباب يؤول الى التحسين والتقبيح بالعقل وقد استأصلنا
هذا الاصل وابطلناه فلا معتمد لهم في هذه المسألة
فهذا القسم مندرج تحت القسم الذي سبق عقده ولكن
البحث في هذه المسألة بخصوصها ان يطالب الخصم عن
معنى الوجوب ولا يمكن ان يريد به توجه الامر الجازم
فانه محال ولا يمكن ان يراد به لحوق ضرر على تقدير

ترك ما وجب فانه يتعالى عن قبول الضرر والنفع ولا
شك في موافقتهم في نفي الوجوب بكلا المعنيين المذكورين
وانما يقولون انه واجب بمعنى ان حكمة الحكيم تتقاضى فعله
ولا بد لانه اشتمل على حسن لا يسوغ في الحكمة تركه وقد
ابطلنا ان القبح والحسن صفتان للافعال فلم يبق لهم معنى
ثم فقول القول بالوجوب يقتضي ترجيح الفعل على الترك
والافعال متساوية بالنسبة اليه على ما سبق بيان ذلك
وتقريره وما ذكروه من الحكمة المنسوبة اليه فمعناه انه
عالم بالاشياء واحكامها قادر على انشائها واتقانها ولا يعطي
ذلك وقوع المقدور والمعلوم حقيقة وما ادعوا القول
بوجوبه انه يجب على الله ثواب الاعمال وقد وعد بانه
يعقد له بابا ان شاء الله تعالى غير انه ذكر هذه المسألة
نكتة واحدة وذلك ان الاعمال وقعت شكرا للنعمة ومن
ادعى ما وجب عليه كيف يستوجب عوضا ومرجعهم
الرجوع الى ما تعارفه العقلاء فلا سبيل الى انكار السيد
اذا امر عبده بفعل ففعل ما اوجب عليه سيده لا يستحق
عوضا على السيد في خدمته ومما يوجبونه الصلاح
والاصلح وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى

فصل في الآلام واللذات مذهب اهل الحق قاطبة
ان الآلام واللذات تقع مقدورة لله غير مقدورة
للبشر والمعتزلة قالوا بان الآلام مقدورة بواسطة
ايقاع اسبابها واختلفوا في سبب الالم فمنهم من قال
هو الاعتماد على الغير بضرب او قطع ومال الى ذلك ابن
الجبائي في بعض اجوبته ثم رجع عنه واستقر جوابه
على ان الاعتماد يولد افتراق الاجزاء وقد يسمى هذا
الافتراق

الافتراق الوها فيقول الاعتماد يولد الوها والوها
يولد الالم فاذا خلق الله الالم في جسم بغير افتراق
اجزاء ولا اعتماد فذلك ضروري بالاتفاق وهل يجوز
ان يخلق الله الما من غير سابقة جرم ولا ثواب
لاحق عليه هذا انما نجوزه نحن وهم يمنعون ذلك
وليقع الغرض في ايلام الاطفال والبهائم مع انه لا وزر
لهم ولا ذنب فما لثبوته قالوا الالم على كل تقدير قبيح فلا
يصدر من النور المسمى عندهم اهرمن بل يصدر من الظلمة
المسماة عندهم يزدان فالالم الصادر في حق الصبيان
والبهائم هذا مستنده عندهم واما البكرية وهم فرقة
ينسبون الى بكر بن اخت عبد الواحد بن زيد ذهبوا
الى ان البهائم والاطفال لا يتالم اصلا وذهب طوائف من
غلاة الروافض وغيرهم من التناسخية الى التناسخ من
حيث انهم استقبحوا الالم من غير عقوبة ولم يجوز واما
قالت المعتزلة من حسن الالم اذا اثيب عليه فجرهم
ذلك الى ان البهائم كانت في قوالب احسن من هذه فلما
اجرمت نقلت الى قوالب احسن فاذا عوقبت فيه
واستوفت جزاء جرمها عادت الى احسن بنية ثم القوالب
على رتب في الخسة والدناءة والعلو والرفعة ويختلف
الرد الى الاحسن بحسب عظم الزلة وكثرة الذنب ومن
اصول التناسخية ان البهائم مكلفة عالمة مدركة ما
هي فيه من العقوبة على الزلات السابقة وصار منهم
طائفة الى ان كل جنس من اجناس الحيوانات قد بعث
الله لها رسولا الى آحاد ذلك الجنس وذهب بعضهم الى
انه ليس في الموجودات جمادات وان جملة ما يتخيله

الناس جمادات فهى أحيا ذات ارواح معذبة واختلف
مذهبهم فى ابتدا التكليف فقال بعضهم كلف الله الارواح
ابتدا وان تضمن التزام المشقات والالام وصار صاروف
الى انه لم يكلف ابتدا وانما هو فوض الخيرة الى الارواح
فالتزموا التكليف من تلقا انفسهم ثم منهم من وفى
بالملتزم ومنهم من تعداه وذهب ذاهبون الى انه كلف
الارواح فى ابتدا الفطرة ما لا مشقة فيه ثم خالف من
خالف ووفى من وفى والغلوة من التناسخية انكروا الحشر
والاخرة وقالوا لا مزيد على تقلب الارواح فى الاجساد عقابا
وثوابا واما المعتزلة فانهم حسنوا الالام لاوجه منها ما
ذكره الاولون من جرايم سبقت ومنها اجتلاب نفع ومنها
دفع ضرر فقالوا على هذا الاصل اذا الم الله الاطفال
والبهايم فلا بد من تعويضها على ذلك الالم الواقع بها بثواب
فى الاخرة ثم قالوا العوض اللازم على الالم احط رتبة من
ثواب التكليف واختلفوا فى دوام العوض هل يدوم
كما يدوم ثواب التكليف ام لا وسيما هل يجوز ان يخلق الله
مثل العوض تفضلا فصار بعضهم الى ان ذلك يمتنع كما يمتنع
التفضل بمثل الثواب وصار بعضهم الى ان التفضل بمقدار
الاعواض ممكن فمن قال بامتناع التفضل بمثل الاعواض
حسن الالم للتعويض ومن قال بجوازه ضم الى التعويض شرطا
اخر فى تحسين الالم وهو اعتبار غير المولم بذلك وكونها
جزا للغواة عن غوايتهم وذهب عباد الصيمرى الى ان
الالم يحسن بمحض الاعتبار من غير تقدير عوض فهذه اصول
المعتزلة

المعتزلة ثم قالوا لا يستدعى فى تحسين الالم العلم واليقين
بما يحسن به الالم بل يكفى فى التحسين الظن والاعتقاد
ولذلك يحسن فى عادات الناس ارتكاب الكلف والمشقات ت
لتوقع منافع زايدة وان كانت عواقبها منطوية عن
العباد وعلام الغيوب هو المستاثر بعلمها فصل اما قول
الثنوية ان الالم ظلم قبيح لعينه فهو وان كان يبطل
مذهبهم بابطال قاعدة التحسين والتقبيح الا انهم خصوا
بابطال على قاعدة العقلا فى تعارفهم فان التعارف فاشيا بت
بين العقلا فى ايلام المسى ومعاقبته وزجر كل جان
عن جنايته بما يحذره من المضار اللازمة بما يزجره به
لا يخلو عنه احد من ارباب الاملاك والسياسات
والنظار فى وجوه المصالح والزمهم صاحب الكتاب اقدام
المريض على شرب مر الدوا فانه مستحسن فى نظر العقلا
وان كان فيه الم ويلتحق بما الزم الفصد والحجامة فانه من
قبيل الدوا وهو الم ناجز فتبين ان القول بتعميم التقبيح
لكل الم لا يصح ثم قال ايضا اليس الحض على الخيرات
والمنع من تعاطى الفواحش الموبقات من مطالب العقل
عندكم فاذا قالوا بلى قيل فالملام نوع الم فلم حسنتموه وهو
قبيح لعينه والقول بانه لا يلام مسى ولا يثنى على محسن
لمجانبة العقول ثم نقول مطلق الالم ان كان قبيحا عندكم
فهل تعلمون بضرورة العقل او بنظره ولا يصح ان يكون
معلوما بضرورة العقل اذ من لازمه اشتراك العقلا
فى العلم به ونحن نرى معظم العقلا يستحسنون الالام
لمنافع ترمى عليها وان ادعيتموه نظرا فابدوه ولا يجدون
الى ذلك سبيلا والمقدمة التى يذكرها القايلون بالتحسين

والتقبيح انما هي من المقبولات المشهورات عند اهل التعارف
فاذا لم ينظروا الى تعاقل اهل العرف ولم يبنوا عليها ماخذهم
في التقبيح فلا يجدون الى تغريركلامهم سبيلا ولا يوجبون
على مايدعونه دليلا والله الموفق واما البكرية فلا معنى
لكلامهم فانهم جحدوا الضرورة والبديهة حيث قالوا
ان البهايم لا تتالم وكذلك الاطفال ومن جحد الضرورة
فهو من طائفة السوفسطائية فمن الناس من يضرب عنهم ومن
الناس من يلزمهم التناقض وضرب الامثال وصاحب الكتاب
مال الى هذا حيث فرض الضرب البهايم وقلقها وانزعاجها
عند وقوع الضرب عليها وكذلك مايجرى على الاطفال عند
ضرب المودب والمعلم الى نحو ذلك من الامثلة المضروبة في جنسه

فصل اما اهل التناسخ فانهم قبحوا الالم من غير سابقة
جريمة ولم يحسنوا لاجل عوض لاحق وقالوا القدرة على
التفضل بمثل العوض يمنع من تحسين الالم لاجل العوض وفي
ذلك مايلزم ان يكون الالم الواقع انما يكون عن جريمة سابقة
فاذا راوه واقعا بالبهائم حكموا انها كانت لها جناية قبل هذا
فنقلت الى هذا القالب وعذبت فيه والمعتزلة مع تصرعهم
بالتقبيح والتحسين يقولون الالم المعوض جايز كما ان العقلاء
يتعارفون فيما بينهم الايلام لاجل النفع وانكار تحسين الالم
لاجل نفع متوقع مما خالف فيه التناسخية حكم تعاقل العقلاء
في التحسين والتقبيح والقدرة على مثل العوض من غير ايلام
من المشكلات على المعتزلة والكل مربوطون بهذه المقدمة
المشهورة والامور المتعارفة لا تجرى على قياس مطرد في
العقول فلهذا تخبط الجميع ثم قسم صاحب الكتاب
عليهم

عليهم القول فقال اذا قلتم ان الالم انما يحسن لسبق الجناية
فهل تحكمون بثبوت الالم في امتثال الامر او في فعل ما
تستحسنه العقول ام لا فان قالوا الالم فيه كان محالا
فانا نعلم ان جميع مكارم الاخلاق وما يستحسنه العقلاء
ولا يحصل في مستقر العادة الا بمحاولة افعال والتزام
مشاق من اخراج مال محبوب وسعي في انقاذ هالك وغير
ذلك وذلك الالم الذي لزم بهذه الحالة لم يكن مبنيا على
جرم سابق وفي هذا ابطال ما اصلوه ثم التكليف
والالزام حسن وفي الالزام واعتقاد الوجوب مالا يخفى
من المشاق وذلك لا يستدعي جرما سابقا ثم الثواب في
عادة العقلاء على الفعل الشاق مما لا مشقة فيه لا يحسن
عند القائلين بالتقبيح الاثابة عليه حتى منع المعتزلة
تكليف المكره بما اكره عليه وان قالوا انما ورد على
الارواح تكليف بما تلذ لا تكليف بما يشق فيقال لهم اذا ساغ
نقض المقدمة المشهورة التي اعتمدتموها من تعاقل العقلاء
وتعارفهم في ان الثواب على المشاق لا على نيل اللذات جاز
نقضها بناء على تحسين الالم من غير جرم وان انفصلوا عن
هذا الالزام بان قالوا لم يكن على الارواح الزام وانما فوض لهم
الخيرة فاختاروا بانفسهم التزام التكليف وخالفوا فاستحقوا
العقوبة قيل لهم ان كان الالم قبيحا في نفسه فليس لهم التزامه
فان شرط تحسينه سبق جريمة ولم تسبق فلا سبيل لهم
الى اختيار ما يقبح في العقول ثم قال صاحب الكتاب هذا
تعريض من الحق لهم الى التزام الالم من غير جريمة والتعريض
للقبيح قبيح ثم نبههم صاحب الكتاب الى جحد الضرورة
في القول بان البهائم تعقل وتفهم الخطاب عن رسولها قال

ويلزم ان يقال انها مفكرة مستدلة قايمة بسبيل الحجاج على
بعضها بعضا وهم لا يابون شيا من ذلك ثم قال نستدل
على ثبوت الشرايع فيلزم بطلان من جانب موارد الشريعة
وهذا يلزم من لم يعترف بجواز بعثة الرسل وراوا ان فى
العقول ما يغنى عنها فان الارواح عنده انما جرمتها المخالفة
مستحسنات العقول فيتوقف ازالة الشبهة عنهم فى جواز
جواز بعثة الانبيا على بطلان هذا الاصل ثم تكلم
صاحب الكتاب على المعتزلة فى الوجوه التى باعتبارها
يحسن الالم فمنها القول بتحسينه بنا على جرم سابق وابداء
لهم صحة الخلاف فى هذا القسم والاولى بنا ان نحقق
موضع الخلاف هنا فان تجويز الالم عند سابقة جرم لا نمنعه
نحن قطعا بل نجوز ان يولم الله كل من اجرم ونجوز ان لا
يولمه والشريعة واردة بذلك فلسنا نمنع حسنه اذا ورد
وظاهر هذا الكلام يوهم باننا ندعى قبحه والمنع من فعله
وهذا اقول بالتقبيح العقلى ونحن من القايلين ببطلانه
فمحل مطالبتهم اذا الا ان دعواهم ان العقول تستحسنه بمعنى
انها تحث عليه وتستدعيه ولهذا يوجبون العقوبة ونحن
نجوزها ولا نوجبها الا ان تريد منا قضتهم على اصولهم فقط
واذا اعتمدوا تعاقل العقلاء فى معاقبة من اسى وظلم
فنقول ان اردتم استحسان العقلاء معاقبة من اسا وظلم
بمعنى انهم لا يقبحونه فسلم ان ذلك بحثهم وان اردتم
بذلك ان العقلاء يوجبون عقوبته فهذا قد يمنع فانه
على الاطلاق غير مستحسن عند العقلاء فانهم يستحسنون
العفو والصفح والشريعة وردت بذلك كثيرا وهو من
مكارم الاخلاق التى يستحثون عليها ثم قال صاحب
الكتاب

الكتاب حيث استحسن العقلاء العقوبة على الجرايم انما
كان ذلك لان المعاقب يشفى غليله ويدفع عن نفسه
الم الغيظ والحقد ففيه منفعة المعاقب والبارى غنى
عن العباد لا يتضرر ولا ينتفع فلا معنى لاجراء احكام
هى لوازم الضرر والنفع فى حقه وانفصلوا عن هذا
الالزام بان قالوا هو وان كان غنيا عن ان ترك عقوبتهم
اغرا بالفواحش الموبقات والزمهم ان لا يقولوا بقبول
التوبة فان فيه اغرا فان المذنب يقدم بنا على تحصيل
اللذة وله مستدرك بالتوبة والانابة وهذا تمام
الكلام على هذا القسم والقسم الثانى فى الالام على
للتعويض فيقال لهم عمدتكم المقدمة المشهورة بين
العقلاء فما بالكم خالفتم تعاقل العقلاء وهو هنا
باطل من وجهين احدهما ان ايلام ضعيف لتعويضه
برغيف مستقبح عند العقلاء فكيف يصح ان يولم البارى
ضعيفا لاجل التعويض مع قدرته على ان يثيبهم بمثل العوض
من غير الم كما يقدر المعطى للفقير على اعطائه الرغيف
بدون ايلامه قال بعضهم لا يقدر البارى على التعويض
بمثل العوض وهذا انتقض قولهم ان القدرة على الشى
صالحة لمثله واختصاص احد المثلين بجواز الوقوع عن
الاخر فيه رفع احكام التماثل ثم يلزمهم ان يقولوا ان
لنا ان نولم شخصا ونعوضه فان العوض اذا اقتضى
تحسين الفعل فى حقه فليقتض التحسن فى حقنا قالوا انما
يحسن فى حق البارى لقدرته على التعويض ولامتناع طريان
العجز عن ايقاعه ونحن ان قدرنا عليه فاحتمال طريان
العجز عن العوض قايم فيتعجل ايلامه لعوض غير محقق

البثوت قيل لهم فتوى العقلاء في الفصد والحجامة
وشرب الادوية المرة انما يباشرون ما يؤلم لرجاء منفعة
مظنونة فلم اشترطتم تعين العوض المظنون مما يحسن
الاقدام على الالم واما القسم الثالث وهو الايلام لدفع
ضرر اعظم منه وهذا مما يتعارفه العقلاء في صورة
كقطع اليد الاكلة لدفع ضرر فوات الجملة وغير ذلك ولا
شك ان من قدر على دفع الضرر بدون ايلام لا يستحسن
العقلاء منه ايلام شخص لدفع ضرر عنه مع قدرته على
دفع الضرر بدونه وصار في المثال كمن قدر على دفع اذى
سبع ضار عن صبي بغراره به في طريق وطريق لا وعر
فيه فعدل الى طريق كثير الشوك والاذى فانه لا يستحسن
منه وحيث تعارف العقلاء تحسين الم الدفع ضرر اعظم
منه انما كان ذلك حسن حيث تعين طريقا لدفعه ولا
يقدر على سبيل يندفع به سواه فما بالكم اثبتم ذلك
في حق الباري ولم يتعين طريق دفع الضرر في الالم
بالنسبة اليه وهو قادر على دفع ذلك بدونه وهذا الزام
حسن اما من ضم الى العوض اعتبار الغير في المقتضي لتحسين
الالم فانما فر من هذه الالزامات المتقدمة الا انه يرد
عليه ان العبد لو علم بانباء صادق ان الغير يعتبر بايذاء
احد فينبغي ان يحسن منه الايلام للتعويض وقد يقدم
من له سياسة من الملوك على مظالم لظنهم ان الغير يعتبر
بذلك ويصلح وذلك من المستقبح من العقلاء فهذا
الامر المظنون لو علم بطريق صحته لما لزم منه تحسين
الالم من الظلمة بناء عليه مع قدرة الظالم على التعويض
وهذا انما يابونه

القول في الصلاح والاصلح

القول في الصلاح والاصلح

اختلف

اختلف مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة في
هذا الباب مع اتفاقهم على صحة القول بالوجوب على الله
تعالى فاضطربوا في الذي يجب فذهب معظم البغداديين
الى انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده في
دينهم ودنياهم ولا يجوز في حكمته تبقية وجه من
وجوه الصلاح في العاجل والآجل الا فعله وهذا المذهب
اخذوه من قول الفلاسفة ان الموجود في العالم هو اقصى
الممكن اذ لو كان في الممكن اعلى منه ولم يفعل لكان بخلا
يناقض جود الجواد الحكيم فقالوا هذا الموجود هو النظام
الاكمل ولا يجوز اعلى منه ولما جرى البغداديون من المعتزلة
على هذا الاصل قالوا ان ابتداء الخلق واجب واذا خلق من
علم الله تكليفهم فيجب عليه اكمال عقولهم واقدارهم وازاحة
عللهم وقالوا ان كل ما ينال العبد من الامور الضرورية اللازمة
عليهم فهو الاصلح لهم واذا ارتكب العبد المعصية فهو الذي
اختار لنفسه الفساد ومعاقبته حتم واجب وهو الاصلح
في حق الفاسق لانه لو لم يتيقن بالخبر الصادق انه يعاقب
ولا بد لما انبعث وازع عن ارتكاب ما تشتهيه الانفس من
الفواحش ويرغب اليه البشر من الجرائم ومن ضرورة
الوعيد الوفاء به اذ يقبح الخلف في القول بناء منهم على
ان الكذب قبيح لعينه ونحن ايضا نحيل الخلف في القول
الازلي اذا تحقق كونه خبرا عن الشيء الا انه لا نحقق الخبر
في ثبوت العقوبة للعصاة وانما يثبت القطع عنده بثبوت
الخبر في عقوبة الكفار اذا توفاهم الله على الكفر والفلاسفة
وان انتحلوا انه لا يمكن فوق هذا النظام لئلا يكون بخلا
في جود الجواد التزموا قدم العالم لان فوات الفعل مع

الامكان ينافى الجود وخالف المعتزلة هذا القياس واعترفوا
بالحدوث فمن لازم قولهم ان اقتصاص العالم بزمن يجوزان
يكون قبله متعين فى العقل بحيث لايجوز فى الحكمة وجوده
قبل ذلك واما البصريون فتنبهوا لهذه الغايلة فقالوا الابتداء
الخلق من الله غير واجب ولا اكمال العقول واجب نعم ان تكلف
كلف الله العباد فيجب اقدارهم واكمال عقولهم لئلا يكون تكليف
مالا يطاق وهو مستقبح واتفق الفريقان على وجوب الاثابة
على الاعمال التى هى طاعة وعلى وجوب التعويض على الالام
التى لم تقع عقوبة ضرورة تحسين الالم منه اما البغداديون
فقد انكروا مع الفلاسفة ثبوت الامكان العقلى بان الله
قادر على خلق امثال ماخلق من الخير وانواع اللطف والقول
بان الواقع غاية الممكن خلاف ماحكم به العقل من الامكان
فانه لا يقف فى التجويز وكيف يمكن الحكم على الواقع بالامكان
ومثله فى العقل مستحيل وفى القول بافتراق المثلين فيما يجب
ويجوز ويستحيل دفع التماثل وقصر القدرة وعجز الاله عن
خلق ماهو قادر على مثله وذلك واضح فى الدعوى ومنكر من
القول ثم الزمهم صاحب الكتاب انه يجب بمقتضى العقول
علينا ان نفعل الاصلح لغيرنا بقدر ما يمكننا فان الوجوب الذى
ذكرتموه انما اعتمدتم فيه مستقبحات العقول ومستحسناتها
وماخذكم فى تلك المقدمة المشهورة بين العباد فكيف يخالف
الاصل الذى منه اخذت القاعدة فى احكام الاله فرعه واذا
وافقتم على ان العبد لا يجب عليه فى حق نفسه ولا فى حق غيره
اقصا الصلاح الممكن فكيف توجبون فى حق البارى واعتذروا
بان العبد لو كلف ذلك نصير مكدورا متعوبا محمودا فى
طلب بغية المراشد والبارى يقدر على اقصى الصلاح

من

من غيران تنالـه مشقة واجاب عن هذا الاعتذار بانه لو
كان التعب والنصب فاصلا فى اقصى الصلاح لكان
فاصلا فى اصل الصلاح واذا كان الثواب بحسب المشقة
فما يصح ثبوت الثواب ويزيد الثواب بزيادته كيف يصح
ان يجعل سببا فى نفى التكليف المستدعى للثواب واذا كان
ماينال له من المشقة مغمورا عندهم بماينال له من الثواب فما
يناله من الكد والجهد محمود بماينال له من زيادة الدرجات
وعظم المنزلة فى الاخرة ثم الزمهم وجوب النوافل فانها لابد
من اشتمالها على صلاح ضرورة الحث عليها والندب اليها
ومع ذلك لم يجب واذا جوزتم فى افعال العباد مايشتمل على
الصلاح وهو غير واجب فقولوا فى افعال البارى مايشتمل
على الصلاح وهو غير واجب فان راموا فصلا بين الغايب
والشاهد بما يلزم منه المشقة على العبد فقد سبق الجواب
عنه وان قالوا علم الله انه لو اوجب على العبيد ذلك لما
امتثلوا وطغوا وفسدوا فالجواب ان من علم الله انه
لايصلح ولا يمتثل بل يجحد ويكفر لحسن تكليفه لما فى التكليف
من الصلاح على تقدير الامتثال وان كان لايصلح ذلك
فى حق المكلف الذى علم انه لايؤمن ولا يطيع فلم يكن
الرجوع الى الذى استقر فى العلم عذرا على هذا المنهج ومما
يلزمونه على ذلك ان الله اذا علم ان العبيد لايؤمنون
فالصلاح لهم ان لايكلفهم وان كلفهم فالاصلح ان يعفو
عنهم فان تحتم العقوبة والتخليد فى النار خسارة كل خير
وعذاب دايم فى مقابلة معصية وقعت فى زمن واحد
غير جار على مسالك العقلاء المشهور عندهم فيما يقبحونه
ويحسنونه والقول بان التخليد فى النار اصلح من العفو



والتجاوز عنهم مجاحدة الضرورة ومكابرة البديهة ثم
نقول حرمان من اماته الله من الاطفال مصلحة التكليف
وما يناله المكلف من الثواب الجزيل والدرجات العلى في
دار الكرامة هل هو اصلح لهم او تبليغهم الى ذلك اصلح فان
قالوا علم الله انهم لو عاشوا كفروا فلم يوصلهم الى البلوغ
قيل لهم فقد علم ان الكفار اذا بلغوا وكلفوا فجروا وطغوا
وكفروا وهم يقنعون بدون درجة الصبي فهلا اماتهم
قبل البلوغ فهو اصلح لهم فتبين ان احكام ذي الجلال لا توزن
بميزان الاعتزال ومما الزمهم ابطال نعم البارى على عبيده
فانهم قد اوجبوا عليه الخلق واكمال العقول والاقدار ومن
ودى ما وجب عليه لم يستحق الشكر وهم قد اوجبوا الشكر
على النعمة وان لم يتناف القول بالوجوب واداء الواجب مع
شكر من ادى له الواجب فينبغي ان يجب على العبيد شكر
الثواب الواجب على الله تعالى والعوض الثابت عندهم في
مقابلة الايلام الذي لم تسبقه جريمة واذا امتنعوا من ايجاب شكر
هذا فليمتنعوا ايضا من ايجاب الشكر على النعمة فان الماخذ فيه واحد
وان قالوا الثواب عوض وليس على العوض عوض قيل لهم فالشكر
عوض عن النعمة ايضا فلا يستحق ثوابا على الشكر وان قالوا
الشكر لا ينتفع به المشكور تعالى فلم يكن عوضا قيل لجميع ما يصلح
العباد لا ينتفع به الرب تعالى فلا يجب عليه شيء ولم يبق لهم الا
التمسك بلفظ العوض فيقال لهم ما دليلكم على انه لا عوض
للعوض فان رجعوا الى تعاقل العقلاء في الشاهد فقد تراهم
يتعاطون تعويض العوض وان رجعوا الى انهم يستغنون بالتعويض
فليكن ذلك فاصلا بين الشاهد والغائب حتى لا يوجبوا
التعويض ثم ما ذكروه يفضي الى خرق اجماع الامة فان فيه
ابطال

ابطال تفضل البارى على عبيده وان كل ما فعله بهم من
النعم الجزيلة واجب عليه ومن انكر ان الله ليس له
افضال على عبيده فقد خرق اجماع الامة وشق العصا
ثم نقول لا حصر للممكنات ولا نهاية للمقدورات فما القدر
الذي تضبطونه في وجوب رعاية الاصلح فان قالوا القدر
الذي علم الله تعالى الزيادة عليه تطغى وتلهى قلنا قد
ابطلنا التمسك بما وقع في العلوم مرارا فانه لو كان مانعا
من فعل الزيادة يمنع من فعل اصل التكليف فيمن علم انه
اذا كلف كفر وفجر ولا مخلص من ذلك قال صاحب الكتاب
والقول بان الله يجب عليه جميع ما ذكروه يفضي الى نفي
الخيرة في افعاله وليس وجوب الحكمة مما يفضي عندهم
بنفي الاختيار فان من الحكمة ان يختار ما فيه الخيرة لعبيده
وقد تم الكلام على البغداديين واما البصريون وان منعوا هم
التحسين والتقبيح كما منع اخوانهم فقد استاصلنا قاعدتهم
وبطل كل ما يبنونه عليه وان نازلناهم منازلة المجادل المسامح
قلنا لهم قد قلتم انه يجب على الله تعالى الاقدار واكمال
العقل عند التكليف واوجبتم الثواب والعوض فما الفصل
بينكم وبين البغداديين فيما اوجبوه فان قالوا اوجبنا
الصلاح في الدين ولم نوجب الصلاح في الدنيا قلنا الكل
رعاية مصلحة المكلف ونيل لذاته قليلها وكثيرها سواء
بالنسبة الى رعاية مصلحته فان كان الصلاح بما هو صلاح
واجب فليجب الكل وان قالوا الصلاح الاخروي اعظم فليجب
ولا يلزم من ايجاب اعلى الامرين في الصلاح ايجاب ادناهما
فنقول فاوجبوا اكمال عقله قبل التكليف واوجبوا التكليف
لانه يفضي الى صلاحه في الاخرى ونحن نعلم ان من العبيد

من لم يوصله الى البلوغ ومنهم من اوصله الى البلوغ ولم يعطه
عقلا يفهم به الخطاب فان رجعوا الى انهم فى المعلوم لو اوصلهم
واكمل عقولهم وكلفهم لما امتثلوا فيلزم ان لا يكلف الكفار لانه
علم انهم لا يومنون وقد الزمهم صاحب الكتاب انا فى الشاهد
نرى ان من ملك بحرا لا ينزف وبمراده عطشان لاهب وهو
موصوف بالجود والكرم والقليل يرويه فلا يحسن منعه منه
وجمع نعم الله تعالى الواقعة بالنسبة الى مقدوراته التى لا تتناهى
دون نسبة النقطة من الما والتى توخذ من البحر وقد منع الله
عبيده اشيا من الملاذ وهذا الالزام ههنا لا يصح تقريره
فى عين ما نحن فيه فان الاصلح فى الدنيا عند البصريين لا يجب وكون
جميع الملاذ الدنيوية مستحقرة بالاضافة الى نعم الله تعالى
يلايم نفى الوجوب لا اثبات الوجوب غير انه اذا كان المعتمد الرجوع
الى ما يحسن ويقبح فى الشاهد فقد حسن من البارى من الامور
ما لا يحسن من العبيد فبطلت الغاية وقد اومى الى ذلك بان
قال وهذا يلزم المعتزلة اذ قبحوا بالعقل وحسنوا فبين انه وارد
على اصل القول بالتحسين والتقبيح وهذا لا يختص بالرد على البصريين
بل يعم الفريقين ولهذا قال فى الكلام الذى اورده بعد ذلك
ومما يختص به البصريين وان الزمونا القول بالتحسين والتقبيح نظرا
الى تعاقل العقلا شاهدا وانهم يقبحون المنع من ذلك نقضناه
بتخليد اهل النار فيها فان فى العرف يحسن العفو عمن اسا
وظلم مع تعرض من يعفوا لالم الغيظ عند ترك الانتقام وحصول
الراحة بالتشفى فما بال العصاة يخلدون فى النار وهو ارحم الرحمين
وقد قال للبصريين اذا علم الرب تعالى ان عبدا اذا كلفه كفر وطغى
واذا اخترمه قبل البلوغ نجا فالتكليف عندكم انما يحسن لتعريض
المكلف لنيل الثواب واى صلاح له فى الدين والتكليف مع
العلم

العلم بانه لا يفضى به التكليف الا الى الشقاوة وقد سبق
تقرير الزامهم ما على الله انه لا يصلح كيف انه لا يستقبح القول
بانه اراد صلاحه وضرب لذلك مثالا لاب يريد صلاح ولده
وقد سبق علمه انه اذا امده بالمال وبسط يده سفه وسعى
فى طريق الفساد واذا اقتر عليه صلح ويمتنع ان يمده باسباب
النعمة ويقول انا اريد صلاحه مع علمه انه يفسد بهذا الطريق
وذكر عنهم اعتذارا عن ذلك بان الاب لا يحسن منه ذلك لانه
لا يحيط علما بمبلغ تعويضه له من الخير لو رشد والبارى عالم
بمبلغ ما يستوجبه المكلف من الثواب لو امن وهذا هوس
فان العلم بمبلغ ما لا يحصل لا يحسن ان يكون المكلف ساعيا
فى حصوله فكيف يريده لاجله والزمهم ان النبى ملازم لدعا
من علم الله انه لا يومن مع ان النبى قد قام به الذهول عن
مبلغ الثواب المتوقع ثم يلزم عليه انه يحسن من لم يبلغ مبلغ
التكليف وعلم انه لو بلغه لكفر ان ينيله الله فى بلوغه ذلك
حتى يكفر ويكون ذلك طلبا لصلاح نفسه وتبين بهذا الالزام
ان البارى على اصولهم لم يرد الصلاح ولم يرد الفساد وفى ذلك
ابطال القدرة على اصلهم بالكلية فلم يكن معذر الواحد منهما
ومما الزم البصريون ان الرب تعالى قادر على مثل الثواب الذى
تعرض المكلف له فلا غرض لتعريضه للشقاوة مع امكان
تحصيل مصلحة الثواب بدون ارتكاب متن الخطر قالوا ما
يناله العبد بفعله الذ مما يناله من التفضل وهذا استنكاف
من العبيد عن قبول منن الله فى افضاله وذلك هوس وقد
اعترف البصريون ان الرب تعالى متفضل بابتدا التكليف
وهو الذى انبنى عليه الثواب وفى العادة ان الذى يجزل له
الملك العطا ويفضل عليه باجل النعما افضل واقرب

من الذى يستاجره ويوفيه قدره وقد استنكفوا عن قبول منة
الله تعالى وادعوا ان من سبقت له الشقاوة المراد اصلاحه
وكل ذلك خلاف المعقول والله يحكم **فصل** اللطف عند المعتزلة
عبارة عن فعل يعلم الله ان العبد يؤمن عنده ويطيع ربه ثم
ذكر فى اثناء الفصل انه قد يطلق اللطف مضافا الى الكفر فيسمى
ما يقع الكفر عنده لطفا فى الكفر وقال فى غير هذا الكتاب
ان ظن بعض الاصحاب ان اللطف عندهم مخصوص بالخير فقد
اخطا فالذى ذكره هيهنا هو اللطف الواجب اذ او لا يختص
بجنس مخصوص فرب شئ يكون لطفا فى حق زيد وليس بلطف
فى حق غيره وليس يعنون بقولهم انه يؤمن عنده انه يستلزم
الايمان والطاعة ولا به حتى يكون ملجا الى الفعل فان ذلك ينافى
التكليف عندهم وانما يراد بذلك ان انواع الرفق بالعبد بمجرى
العادة ترغبه وتحرك دواعيه وتحبب اليه الطاعة ورب شخص
ليس فى خلقته ان ياتى على هذه الصورة ويأتى بالغلظة والشدة
والتشنيع بالقول عليه بما هو فاعله فينكف عنه فذلك الرفق
فى احد الشخصين لطف وهذه الشدة فى حق الاخر لطف والاعانة
بالرفق وتحريك الداعية يسمى لطفا حتى ان المضل الغاوى اذا لطف
بشخص ورفق به حتى قبل منه الكفر يسمى لطفا فى الكفر غير ان
اللطف الواجب على الله تعالى عندهم فى حق العبد هو الاعانة
على الطاعة ثم قالوا يجب على الله تعالى اقصى اللطف والزموا
على مذاق هذا الكلام ان الله لا يقدر على خلق لطف
يؤمن عنده الكافر وهذا تعجيز الاله عن تحريك دواعى
الكفرة الى الخير وقد قال تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس
هداها وقال ولو شاء ربك لامن من فى الارض كلهم جميعا ولو
شاء ربك لجعل الناس امة واحدة الى نحو ذلك ما دل الكتاب

العزيز عليه فتعالى الله عن قول الزايغين علوا كبيرا اما اهل
الحق فاللطف عندهم خلق القدرة على الطاعة وهو الذى
ذكرناه عنهم فى معنى التوفيق ثم قال المعتزلة لم اوجبتم اللطف
فى الدين وهلا قلتم ان عدم الرفق وانتفاء الاعانة اشد فى
المحنة وابلغ فى المشقة واكد فى استدعاء الثواب فينال به
الثواب الاجزل والدرجات العلى وقد اعتذروا عن هذا وقالوا لوا
المقصود ان يؤمنوا والتنفير قبيح واجاب ان من علم انه لا
يؤمن لا يتصور ان يكون ايمانه مقصودا واى صلاح لتعريض
من لا يؤمن لاستحقاق العقوبة بل الاصلح اخترامه قبل بلوغه
واستجماعه لشرائط التكليف وقد سبق تقرير هذا الحرف
والله اعلم **كتاب النبوات** قدمه بذكر تراجم ابواب هذا
الكتاب وهو حسن ونحن نتكلم على فصوله **فصل** جحدت
البراهمة جواز بعثة الرسل ومعظم العقلاء القايلين بثبوت
الصانع معترفون بالجواز ولا بد من البحث عن حقيقة النبوة
والرسالة فمن لم يحط بحقيقة الشئ لا يمكنه الحكم عليه بالجواز
والاستحالة الا ان يكون ما علمه من الجايزات متوقفا وجوده
عليه فيدرك بذلك وجوبه ولزوم ثبوته ولفظ النبوة فى
اصل اللسان ماخوذ من الانباء وهو الخبر عن الله تعالى فى
اطلاقه اصل الاصول وقيل هو من الارتفاع فيقال نبا اى
ارتفع والارتفاع عن طور البشر باختصاصه بالخطاب فقط
لا بصفة تقوم به خصوصا وللبشر فى صفات البشرية مختص
بالوحى انما انا بشر مثلكم يوحى الى وزعم بعض الناس ان
النبى مختص بصفة وهذا مذهب الفلاسفة فانهم يرون
ان التزكية والتحلية صقال فى مرآة النفس الى ان تتهيا
لما لم يتهيا له لادراكه غيره واما الرسالة فهى اختصاص

النبي بخطاب التبليغ والفرق بين النبوة والرسالة ان النبي
يخاطب ويوحى اليه غير مختص بامر له بتبليغ ما اوحى اليه
الى غيره والرسول مامور بذلك والوحي القاء الشي بسرعة
وقد يكون ذلك في المنام غير ان الجن الذي القي اليه ذلك لا
يقوم به عرض النوم لمضادته الفهم والعلم وقد يكون ذلك في
اليقظة بمخاطبة الملك وزعمت الفلاسفة ان الصورة
التي تخاطب النبي لا وجود لها في الخارج وانما هو من افعال
الخيال والذي يراه في المنام واحد منا اشخاص تحدثه وتخاطبه
لا وجود لتلك الاشخاص من خارج وانما هو شي متخيل فيحدث
للنبي في اليقظة ما يحدث للواحد منا في النوم على اصلهم فاذا
فهمت ذلك فالقول في جواز شخص يراه النبي ولا نراه لا استحالة
فيه بعد القول بثبوت الصانع المختار وقد استقر عندنا ان
الادراك يجوز ان يخلق لبعض الناس دون بعض فيما بين ايديهم
غير ان العادة على خلو في ذلك وخرق العادة ممكن لا امتناع
فيه والخصم بعد فهم ما نريده من الرسالة اما ان يمنع كلامها
المرسل يبلغ فقد سبق الكلام على بيانه واما ان يمنع تعلقه
بالعبيد بحكم الامر والنهي ان يتعلق بالمامور والمنهي ولا استحالة
في تعلقه بالعبيد اذهم فاهمون للخطاب اهل له ولولا ذلك لم
يصح ان يكونوا مامورين من جهة واحد منهم وان منع صحة علمنا
به فالباري تعالى القادر على خلق العلوم يصح منه ايصال ذلك
الينا ولا تنحصر عليه الطريق في جهة ايصاله الى افهامنا
فلم يبق لمنع انبعاث الرسل وجه وان اخذ الخصم منع ذلك
مما هذى به من قواعد التحسين والتقبيح العقلي فقد سبق القول
في ابطاله فلم يبق له متعلق ونحن الان نذكر شبههم التي اوردها
صاحب الكتاب ونتبعها بالكلام فمما ذكره عنهم ان قالوا
لو

لو قدرنا ورود نبي فاما ان يكون ما جاء به مدركا بقضية
العقول او لا يكون مدركا فان كان مما جاء به مما يتوصل اليه
بالعقول فلا فائدة في مجيئه اذ العقول مغنية عنه فيكون
الانبعاث سفها وعبثا كل عنه الحكيم وان كان الذي جاء
به لا يدرك بقضية العقول فلا يتلقى بالقبول وانما المقبول
ما ترشد اليه العقول والجواب عن هذه الشبهة من
وجوه الاول ان هذا التقسيم وان كان حاصرا غير ان الدليل
على ابطال كل واحد من القسمين غير مسند ولا صحيح اما
القسم الاول وهو ان ما يتوصل اليه بقضية العقول لا
فائدة في الانبعاث فيه وما لا فائدة فيه عبث كل عنه
الحكيم ففيه امران ممنوعان احدهما قوله لا فائدة فيه
وهذا مما ننازع فيه ونقول في الانبعاث لتحقيق ما ترشد اليه
العقول اكبر فائدة وبيانه ان العقول لا ترشد الى كل المعلومات
بضروراتها وانما ترشد بطريق النظر والناس يتخبطون
في النظر فمنهم من يذل عن الطريق ومنهم من يمشي على النهج
المستقيم فاذا كان فضل من عند الله من يرشد الضال وهو
معصوم فيقطع اثار الشبهة ويزيل كل ضلالة وقد تكون
فيه فائدة اخرى من الحث على مستحسنات العقول عندكم
وقد نرى ارباب المواعظ اذا وعظوا ونصحوا احدث في قلوب
السامعين رقة وذرفت عيونهم وانبعث دواعيهم الى الخير
فهذه ايضا من الفوائد ولو اطال الانسان نفسه لوجد من
هذا القبيل كثيرا والامر الثاني من هذا القسم مما ننازع فيه
قولهم ان ما لا فائدة فيه عبث وسفه يحل عنه منصب الحكيم
فلا نسلم ذلك فان العبث المستحيل على الحكيم هو ما يقع مع

الذهول والغفلة من غير قصد واما ما يقع على وفق المعلوم
وان عرى عن صلاح العبيد فلا نسلم امتناعه عنه وليس
لهم فى تقرير ذلك سوى قضية التحسين والتقبيح وقد ابطلناه
اما الكلام على القسم الثانى وهو ان ما لا يدرك بقضية العقول
غير مقبول فممنوع فان ما لا يدرك بالعقل ويحله ومنه ما يقعد
عن ادراكه فلا يمتنع ان يرد به الشرع وتارة يكون العقول مجوزة
له شاكة فى وقوعه فيتلقى من جهة الشرع الشرع العلم بوقوع
الجائز وتارة لا يدرك بالعقل جوازه ولا احالته فيرشد الشرع
الى جوازه او الى وقوعه ويلزم من الوقوع الجواز واذا كان واحد
من القسمين لم يصح دليل على بطلانه فلم تنتظم شبهتهم ولم
تصح على حد السبر فبطل احتجاجهم وقد اشار صاحب الكتاب
فى الكلام عليهم بعد التنزل على مساعدتهم فى تحسين العقل
وتقبيحه انه لا يمتنع تاكيد ادلة العقول وهذا نزاع فى قولهم
لا فائدة فى البعثة وقولهم العقول اذا غنت عنه بطلت الفائدة
فى البعثة قال لهم فاذا جاز ان ينصب فى ادلة العقول دليلان
احدهما مغن عن الثانى فما المانع من دليلين احدهما عقلى والاخر
سمعى فيما يصح اخذه من العقل والسمع ثم يقال لهم اتعلمون
انتفاء الفائدة ام تسترييون فيه فان زعمتم العلم بانتفائها
قيل لكم اتعلمون ذلك ضرورة او نظرا ولا سبيل الى دعوى
الضرورة ولا نظر يوصلكم الى العلم بانتفاء الفائدة فعند
ذلك نقول من الجائز ان يكون فى معلوم الله تعالى فائدة لم
تطلعوا عليها فى حقيقة البعثة ويكون من الالطاف ان تنبعث
الدواعى على الانقياد للاحكام العقلية عند البعثة ولا سبيل
الى العلم بانتفاء ذلك ثم نازعهم صاحب الكتاب فى القسم
الثانى

الثانى وهو ان ما لا يدرك بالعقول باطل قال وبم تنكرون
على من يزعم ان ذلك يجرى مجرى ما لو تقدم عليل الى الطبيب
يطلب منه دواء يشفيه فانه يعلم جواز ذلك منه ولا يتميز
له ما يعقبه الشفاء مما لا يعقبه فيستفيد تعيينه منه كذلك
النبى يعلم العاقل تجويز اشياء من التكليف ويشك فى وقوع
شئ منها فيتعين ما انبأ به هذا الصادق ثم قال لهم لم زعمتم ان ع
العقول تغنى عن انبعاث الرسل فهلا جوزتم الانبعاث لتبيين
الاغذية والادوية وتمييزها من السموم القاتلة والانبتة
المضرة واعتذارهم عن هذا الالزام بان طول التجارب يرشد
الى ذلك غير صحيح فان التجارب الى استقرارها تفضى الى المعاطب
واقتحام المضار والبيان اولى واسلم من تعريض بعض من يجرب
الى الهلكة وهذا الذى ذكره من المجوزات العقلية فانه يجوز
ان يبعث الله النبى لبيان المنافع والمضار الدنيوية ويجوز ان
يبعث لبيان الاحكام التكليفية وهى من المجوزات العقلية
ويجوز ان يبعث لبيان ما يقع فى احوال القيامة وما اعد للمصدقين
من النعم وكل ذلك مما لا يعلم بضرورة ولا نظر ثم صلاح الخلق
على اقسام قد يكون من باب ما تميل اليه العقول كالضروريات
والحاجيات وقد يكون من باب الاستصلاح الذى لا ينضبط
فنكله الى فاطر البرية ومن يعلم ما فى ضمن الاحكام التكليفية فهذا
تمام الكلام على هذه الشبهة شبهة اخرى قالوا
فى الشرائع ما لا يليق بالحكيم من الامور المستقبحة عقلا وهو ذبح
البهائم البرية عن اقتحام جرائم واوزار والجواب عن هذه الشبهة من
الوجه الذى سبق فى ابطال اصل التحسين والتقبيح ثم المنازعة

فى كون الالم قبيحا لعينه وقد الزمهم صاحب الكتاب ايلام الله
تعالى الاطفال والبهائم فاذا جاز منه فعله جاز منه الامر به
اذ صحة فعله منه تستلزم حسنه فلا يكون عندهم قبيحا لا يصح
صدوره من الحكيم ومما تشاغلوا به من هذا القبيل ان قالوا فى
الشرع الاستحياء الانحناء فى الركوع ووضع الجبهة على الارض فى السجود
والهرولة والسعى وغير ذلك وهذا مما لا يستحق ان يجاب عنه
فانهم فى تعظيم ملوكهم يتعارفون الانحناء فى الخدمة وتمريغ الوجوه
على الارض تواضعا للملوك فكيف يستنكرون مثل ذلك فى التعبد
لرب السموات والارض ثم الزمهم صاحب الكتاب ان الله يضطر
بعض الخلائق الى فعل هذه الافعال واذا جاز ان يكون ذلك منه
حسن الامر به وان زعموا انه اذا فعله ففيه حكمة خفية فان
قالوا وما دليل الامر به من جهته ليلزم اشتماله على حكمة خفية فنقول
المعجزات الدالة على صدق الانبياء يلزم منه صحة ما احتجوا به من
تعلق اوامر الله تعالى بنا فيما ذكرناه فلم يبق لهم الا الاعتراض على
وجه دلالة المعجزة وسيرد اعتراضهم فى اثناء الكلام فصل

القول فى المعجزات

ذكر ابتداء ان المعجزة لفظ يطلق على الاية الدالة على صدق النبى
واطلاق لفظ المعجزة عليها فيه توسع من وجهين احدهما ان
اللفظ يشعر بحقيقة العجز ولا يصح ثبوت العجز لانه ان كانت
الاية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح العجز عما ليس بمقدور
وان كانت من جنس مقدور البشر فالعجز عندنا يقارن المعجوز عنه
والمعارضة منتفية فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها فالوجه ان يقال
اللفظ مستعار واريد بالعجز انتفاء القدرة كما يراد بالجهل انتفاء

العلم

العلم والكلام الاول لا نزاع فيه فان ما ليس من جنس
المقدور لا يصح ان يكون معجوزا عنه اما الكلام الثانى فيما
هو من جنس المقدور انه ليس بمعجوز عنه لان العجز يقارن
وقد تقدم فى كتاب القدر النزاع فى ذلك وان بعض اصحابنا
يقول ان العجز يتقدم على المعجوز عنه والوجه الثانى فى
التوسع ان لفظ المعجز يشعر بفاعل العجز والله تعالى هو
فاعل العجز فيسمى ما يفعل العجز عنده معجز وهذا توسع
لا محالة ثم قال اعلموا ان المعجزة لها اوصاف تتعين الاحاطة
بها ويريد بها شرائط كونها معجزة فمنها ان المعجزة فعل الله
تعالى فلا يصح ان تكون المعجزة صفة قديمة اذ لا اختصاص
للصفة القديمة ببعض المتحدين دون بعض ثم ذكر فى هذا
الفصل ما يشكل فى اشتراط كون المعجزة فعل الله تعالى
سؤالين احدهما انه يجوز ان يكون للنبى على الماء والتحليق
فى جو السماء من المعجزات لو وقع التحدى به وان وقع مقدورا
للعباد وكان من افعالهم واجاب عنه بان من قال ان فعل
العبد مخلوق لله تعالى وهم اصحابنا فيصح منهم ان يقولوا
الحركات المقدورة معجزة من حيث فعلها البارى لا من حيث
كونها مكتسبة وكذلك القدرة يكون المعجز على هذا امرين ومال
الى ان القدرة على ذلك معجزة وهذا يرد عليه ان يقال اذا
وقع التحدى بنفس الحركات الخارقة للعادة فلا يمكن ان تكون
القدرة وان كانت فعلا خارقا للعادة معجزة لان شرط ثبوت
كون الخارق معجزة ان يكون مسبوقا بدعواه اية فلا يكون القدرة
معجزة الا ان يتحدى بها النبى فاعلم ذلك السؤال الثانى اذا قال
المتحدى المدعى للنبوة ايتى ان لا يقوم احد فى هذا الاقليم

صحه

مدة ضربها فلا شك فى كونها معجزة وان لم تكن فعلا ومن
هذا السؤال قال الشيخ ابو الحسن فعل او ما يقوم مقام الفعل
واجاب صاحب الكتاب عن ذلك بان القعود المستمر على خلاف
الاعتياد معجزة واراد بذلك الاستغناء عن تقييد الشيخ الكلام
فى قوله او ما يقوم مقام الفعل وهذا غير مستقيم منه لوجهين
احدهما ان التحدى فى صورة الغرض لم يقع باستمرار القعود
وانما وقع بانتفاء القيام والثانى انه ان استقام له التحلل ههنا
بما يقول فيما لو تحدى نبى بان يعدم الله تعالى هذا الجبل
العظيم فلا يستمر له فى هذا شئ الا ان يقول ان القدرة الازلية
تؤثر فى العدم وان العدم ليس بقطع الاعراض وقد صرح بما
سبق فى هذا الكتاب انه لا يصح ان يكون العدم الطارى بالفاعل
فبطلت حيلته ولزم اتباع تقييد الشيخ الشريطة الثانية
للمعجزة ان تكون خارقة للعادة وبالاعتبار الذى شرطنا ان
يكون المعجزة فعلا او قائمة مقام الفعل به يشترط كونها خارقة
للعادة اذ قلنا ان القديم لا اختصاص له بالتحدى وكذلك
المعتاد لا اختصاص له بالتحدى ولو صح ان يدعى تخصص امرا
معينا معتادا اية يصح ان يقول فى المثال المفروض من يدعى
الرسالة عن الملك ايتى ان يركب الملك على عادته فى يوم اطردت
عادته بالركوب ولا يصح ذلك اصلا وبهذا المعنى اثبتنا الشريطة
الثالثة وهى سبق هذه الاية بالدعوى فلو وقعت الاية
غير مسبوقة بالدعوى فلا اختصاص لها بتحديه ودعواه
وسيقرر صاحب الكتاب هذه الشريطة بعد استيعاب
الكلام على شبه البراهمة فيما اورده البراهمة على الشريطة الثانية

وهى ان

ان قالوا اعتباركم الخارق للعادة فى المعجزة ربط الدلالة بما هو
لا ينضبط ولا سبيل الى العلم به لعدم انضباطه فيعذر او يلم
بثبوت المعجزة التى هى علم الصدق قالوا وبيان ذلك ان ثبوت
الشئ على الندور مدة او مدتين لا يخرج عن قبيل الخوارق واذا
توالى وتكرر كان معتادا ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ومن
غير المعتاد فلا يعلم ما هو الخارق والجواب ان عدم الانضباط
بقدر مخصوص لا نعلم يمنع من حصول العلم فانا نعلم ضرورة
ان احياء الموتى وتقلع الجبال وصيرورة البحر طرقا لا اطراد
مما يخالف العادة ولا يستراب فى ذلك لاجل ما ذكروه وصار
كعلمنا الضرورى بخبر التواتر وان كان مقدار عدد التواتر لا
ينضبط ولا يمنعنا ذلك من العلم الضرورى بان اخبار المخبرين
عن البلاد النائية البعيدة عنا عدد التواتر وكذلك القدر المحصل
للعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وان لم يحط به وصف الواصفين
فلا يمنعنا فى حصول العلم شبهة اخرى للبراهمة يقولون من
اصلكم جواز قلب العوايد فاذا تحدى النبى فما الذى يؤمنكم ان
الذى خرق عادته ابتداء عادة فاذا دام وصار معتادا ابطل
كونه معجزة وانفصل عن هذه الشبهة من لا يحيط بعلم هذا
الباب فقال لا يجوز قلب العوايد الى نقيضها لئلا يؤدى الى
بطلان ما علمناه من دلالة المعجزة وهذا زيغ فان خرق
العوايد وادلجة مثل الذى فعل لا يخرجه عن جنس المقدور
والا فيلزم ان يكون امران متساويان فى المعقولية منهما ويحكم
على احدهما بالجواز والاخر بالاحالة وهذا يؤدى الى انه لا يجب
اشتراك المثلين فى الجايز والواجب والمستحيل فالتحقيق اذا ان
قلب العوايد جايز والتحدى اذا وقع بنفس الخارق او لا تحقق

دلالته ولا يطرد دوام امثاله فى وجه دلالته اذ لا ينتفى
كون الاول خارقا للعادة السابقة ولو قال النبى آيتى ان
يقلب الله العادة بعادة مطردة لكان ذلك معجزة
فلم يكن لماذكروه وجه منقدح فى النظر ثم قال ان كان هذا
مما يشكل عليهم فاقولهم اذا انخرقت ودامت اعصارا ودهورا ولم
يتحد مثل الخارق فلا ينفعهم الروغان مع قيام الحجة عليهم شبهة
اخرى لهم قالوا قد استقر فى اذهان العقلاء ما توصل اليه الحكماء
من العلوم كالطلسمات وانواع الحيل كالحركة كحركة الثقيل بالخفيف
وقد استشهد فى اسرار الموجودات عجائب حتى ان من لم يعرف حكم
حجر المغناطيس فى جذب الحديد فرآه من ذلك فى اول رؤيته
وقضى بانه مما يخالف حكم العادة فما الذى يؤمنكم ان من ادعى
النبوة اطلع على علم من العلوم وظهر له من اسرار الموجودات ما
اذا اتى به لمن لا يعرف ذلك عده خارقا والجواب ان نقول هذا
الذى وصفتموه مما يلتبس بكل المعجزات او بعضها فان ادعيتم انه
مما يلتبس بكل المعجزات فقد كابرتم البداية والضرورات فانا
نعلم ان احياء الموتى وقلب العصا حية وابراء الاكمه والابرص
ليس مما يدخل تحت الحيل ولا مما يتوصل اليه بغوص فى هذه
العلوم وان ادعيتم ذلك فى بعضها فعينوا ذلك البعض لنتكلم
عليه فان الحكم على الشئ بانه يلتبس من غير ان يشار اليه ويعلم
لا يصح ثم نقول اذا كان هذا الجنس من المعجزات مما لا يلتبس
فما لا يعلم انه من قبيل المعجزات لا نحكم بانه معجزة والكلام فيما
علم انه من قبيل المعجزات وقد نعتضد بالشئ قرائن تفيده
العلم واليقين بان ما اتى به ليس من القبيل الذى ذكروه وقد
طرد الله عادته فى حق انبيائه واصفيائه بانه يقطع عنهم هذا
الوهم

الوهم ببعدهم عن ارباب هذه العلوم فشخص يخرج الى شعيب
بحيث لا يتوهم فيه مخالطة السحرة واخر يخلقه اميا يمنعه من
المخالطة لارباب العلوم وتعلم الكتاب وما كنت تتلو من قبله من
كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون فقرائن الصدق
المقترنة مما ترفع اللبس والمخالطون للانبيا الباحثون عن
احوالهم والساعون فى ابطال دعواهم يجدون من احوالهم ما يحيل
نسبتهم الى ذلك حتى ينتهوا الى البوح بانهم فى عناد فى انكاره
نبوتهم وجحدهم هذا مع ان فى نفوس الاعدا والحسدة ما
يحرك الدواعى الى البحث والتفتيش والعادة تحيل ان يكون
للشخص نسبة الى ما ذكروه الا ويعلم ويفرع به فكيف يقع
ذلك فى مظنة اللبس فتاملوا ذلك ترشدوا اقال صاحب
الكتاب ومن تشكك فى ذلك فهو بمثابة من تشكك ان فى
صقع نباتا يثمر حيوانات تكمل وتنفصل فى اغصان اشجار
الى نحو ذلك من الامور التى يعلم استحالتها وهذا مثال حسن
مطابق والاعتماد على اقتضاء العادة بسعى الناس خلف
من يدعى هذا المنصب العظيم الواجب على الخلق متابعته
والانقياد اليه الى ان يحط عن دعواه وتتبين مخرقته ثم
اخذ يتعرض بعد ذلك للشريطة الثالثة وهو ان يكون
المعجزة متعلقة بتصديق من ظهرت على يديه والتزم على
مذاق هذا الشرط ان تكون واقعة بعد الدعوى والتحدى
فلو وقعت وهو صامت ساكت لم تكن لها دلالة كما اذا قام
الملك فى صورة المثال المعروف فقال رجل قيامه تصديق
لما ادعيته بعد قيامه فيقابله قول اخر فيقول قيامه

دليل على صدقى انا فى دعوى الرسالة عنه قال وانما قلنا
ذلك لان المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول كما سياتى
ولا يحصل ذلك الا بعد سابقة الدعوى والتحدى وليس
من شرط التحدى ان يقول لا ياتى احد بمثلها بل يكفى ان يقول
ايتى ان يفعل الله كذا فيفعله له فاجابته دعواه دليل على
صدقه فى مقالته نعم تعذر صدورها من مثله اذا كان
يبغى معارضته له لا بد منه لا لاجل التحدى بل لاجل ثبوت
الاختصاص فان المعجزة لا بد ان تكون مختصة بالنبى
ولهذا المعنى شرطنا ان تكون خارقة للعادة واقعة على
وفق دعواه فان المعتاد وما لا تسبقه الدعوى من الخوارق
لا اختصاص له به واذا كان لا بد من الاختصاص فالخارق
الواقع قبل الدعوى تساوى فيه الاقوال وتكافأ فيه الدعاوى
واورد على نفسه ههنا سؤالا وقال اذا اردنا صندوقا فارغا
واقفلناه ونعلم انه فارغ فقال النبى ايتى ان تفتحوه فتجدوا
فيه مثلا ثيابا فوجدناه كذلك كان ذلك معجزة ومن الجايز
ان تكون تلك الثياب مخلوقة قبل دعواه ولم يمنع ذلك ان تكون
معجزة فكيف تشترطون ان تكون المعجزة متاخرة عن الدعوى
واجاب عن ذلك بان قال انباء النبى عن الغيب هو ايته
ومعجزته وذلك متاخر عن الدعوى فان الشىء بعد ان خلق
لا يصح ان يكون اية فتعين صرف الاية الى ما ذكر وهذا الجواب
مبناه على ما تقدم من ان مقدور العبد يصح ان يكون معجزة
لانه فعل الله عز وجل ولا يستقيم ذلك على راى من يرى
ان العبد توثر قدرته فى فعله فان الانباء عن الغيب فعل
العبد

العبد عنده وقد شرطنا ان المعجزة لا بد ان تكون فعلا لله عز
وجل ثم اذا اثبت ان المعجزة لا تتقدم فالنظر الآن فى تاخرها
وقد ذكر بعض الائمة ان من شرط المعجزة ان تكون مقارنة او فى
حكم المقارن ورأى ان استيخارها بزمن قريب لا يضر لانها فى حكم
المقارن والتحقيق ان المقصود تعلق المعجزة بالدعوى فلا فرق
بين القريب والبعيد ولو قال النبى اية صدقى ان يخرق الله العادة
بعد شهر كان بمثابة ما لو قال اية صدقى خرق العادة بكذا بعد سنة
او سنتين ولا ضبط فى ذلك الا ما يعد فى العادة مصدقا له وعن هذا
تردد الائمة فيما اذا وجد الخارق فى الاجل المضروب وعلم صدقه
عند تحققه الخارق فقال قوم تبين ان قوله اولا كان معجزة وقال
اخرون انما يتحقق وجود المعجزة عند وجود الخارق ولا خلاف ان
التكليف المتعلق بالامة انما يثبت عليهم مقيدا بزمن متاخر عن
وقوع الخارق وانما حمل الاولين ان قالوا ان القول هو المعجزة لانهم
راوا مقارنة المعجزة للدعوى والمقارن هو القول وفى هذا اخراج
الخارق المنتظر اذا وقع عن كونه اية اصلا مع وقوع الخارق على وفق
الدعوى والتحدى لم يضف الى القول فلا بد من هذه الاضافة والامر
فى هذه المسألة قريب والتحقيق فيها لايح ومما يتفرع على هذه المسألة
ما ذكره بعدهما وهو ان يدعى النبى اية صدقه بعد موته وهذه
المسألة انما تعرض فى حق الرسول ولو كان نبيا ولم يامر الخلق بمتابعته
فيجوز ذلك واما الرسول فاذا وضع شرعه وبلغه وقال ايتى ان يظهر
بعد موتى من الخوارق كذا وكذا فهل يجوز ذلك صرحت المعتزلة بمنع
ذلك ووافقهم القاضى على ما نقل عنه الا ان ماخذ القاضى غير ماخذ
المعتزلة فالمعتزلة بنوا ذلك على القول بالتحسين والتقبيح العقلى
فقالوا لو تاخرت حجته الى بعد وفاته لكان فى حال حياته لا يجب

توقيره وتعظيمه والوفا لحرمته ورعاية حق النبوة والرسالة له
وذلك منع الخلق من الرتب السنية والمقامات العلية وهذا لا
يحسن ممن وجب ان يكون حكيما لطيفا راعيا لصلاح البرية وابطال
قولهم هذا من وجهين ومن حيث ابطال التحسين والتقبيح العقلي وقد
سبق تحقيق ذلك وتحريره والوجه الثاني انه لا يمتنع ان يكون
صلاح الخلق في ذلك اذ يعلم الله من طائفة حب الاحيا ومنافستهم
واستحكام هذا الخلق في قلوبهم فقد يقلدون الشرع بعد الوفاة ويتلقونه
بالقبول واكثر الكفرة والفجرة انما اوتوا من حسد وحب رياسة
وانفة من التبعية فلا يمتنع في المعلوم ان يكون صلاح قوم في
تاخير المعجزة واما القاضي فقد ياخذ ذلك من ان النبوة ليست
صفة للنبي ولا الرسالة وانما يرجع ذلك الى تعلق الخطاب به
وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تكون الاية لا تتحقق الا في وقت
امتناع ما هي اية عليه وهذا ليس بشيء لانه تبين انه كان
مخاطبا بتبليغ ما بلغه ولا يضر امتناع تعلق الخطاب به عند
وجود الاية فانها تدل على ما سبق من دعواه وقد جوزنا تاخر
الاية الى زمن مضروب في حال الحيوة فيتجه ان يتاخر الى اجل
مضروب بعد الوفاة ويتبين بذلك صدقه في الدعوى السابقة
وربما قال القول بذلك يؤدي الى ابطال الكرامة فما من كرامة
الا ويجوز ان يكون على هذا معجزة لنبي تاخرت الى بعد الوفاة
فان قلت ان الكرامة تقع من غير تحد فيقال لعلها معجزة
موعودة بعد موت النبي وان قلنا تقع بعد التحدي فلعل من
ادعى الولاية اطلع على ذلك من اخبار النبي فادعاها فكانت له
وفي ذلك تطريق لابطال الكرامات وهذا فاسد فان الكرامة
ان ظهرت بغير تحد فالذي نلتزمه فيها انها خارق ظهر على

يد

يد من ظهر انه ولي وليست ولايته قطعية على الولاية ولا مانع
من ثبوت ما يغلب على الظن ثبوت العدالة فان وقعت على وفق
التحدي فالكلام فيها كالكلام في ثبوت معجزة نبي فانها تدل
على صدقه ولا يخفى في العادة اختصاصها به مع انا نجوز وجود
الخارق استدراجا ويكون من ظهر على يديه من اهل عداوة الله
ولا يختم له بالسعادة ولهذا كان الاولون غير مستيقنين انهم من
اهل السعادة فايقين من المكر ولو الولي بظهور الخارق على
يديه انه ولي لامن من المكر وقد نقل عن القاضي انه جوز صدور
الخارق على يد ارباب الصوامع من الكفرة استدراجا فكيف
يتمسك الان بالكرامة على وجه تعذر معرفتها مع انها اذا وقعت
لا يتعين وجهها فالوجه لما ذكره والتحقيق انه يجوز ذلك ويكون
التكليف معتدا بزمن بعثة ظهور المعجزة وقول صاحب الكتاب
ان كلفهم قبل ظهور المعجزة فقد كلفهم شططا واذا كان تكليف ما
لا يطاق يجوز في رايه في هذا الكتاب فلا معنى لتكليف الشطط
نعم ان بنا ذلك على القول الذي صار اليه اخرا من ان تكليف ما
لا يطاق غير سائغ فيتجه الكلام ومن وجوه تعلق المعجزة
بالتصديق ان لا تكون مكذبة فلو قال نبي ايتي ان ينطق الله الجماد
او يدي او رجلي فنطقت بتكذيبه فهذه اية مصدقة بلا خلاف
وان قال ايتي ان يحيي الله هذا الميت فاحياه الله وقال هو كاذب
وخر صعقا عقيب تكذيبه فقد نقل عن القاضي انه قال هذه اية
مكذبة الا انه شرط ان لا تطول مدته في دعوته الى الحيوة بل يموت
عقيب تكذيبه فلو طالت مدته عقيب ذلك لم يقدح ولم يوجد
عن القاضي في صورة طول المدة بعد البعثة نص لكن كلامه

فى الصورة معقبة بالموت عقيب التكذيب وهو يفهم ظاهرا تسليم
انه لا يقدح فى الصورة التى طالت مدته بعد عودته والذى رآه الامام
ان ذلك غير قادح لان التحدى وقع بالاحيا وقد حصل وهذا حى
كفر ولو تحدى النبى باحيا ميت كافر وانه لا يزال مصرا على كفره
نعام وكذبه لم يكن ذلك قادحا ولان نطق الحى ليس خارقا للعادة
فلو يكون ذلك معجزة وانما الاية والمعجزة ما هو خارق على ما تقرر
فالمكذب اذا غير المعجزة والمعجزة غير مكذبة بخلاف نطق اليد
والجماد فانه خارق فهذه الاية المدعاة للتصديق فلو تكون مكذبة
وهذا الذى تمسك به الامام يعترض عليه بان يقال كونه خارقا
للعادة لا يكون معجزة الا بشريطة الدعوى ولم يدع النبى فى اليدانها
لا تكذبنى ولم يدع ايضا ان الذى يحيى لا يكذبنى فاستويا فى عدم سبق
الدعوى متعلقة بهما فلو اثر لكونه خارقا او غير خارق وانما
يقرر كلامه ان نفس النطق فى اليد والجماد مكذبا فهو نفس الاية
والنطق ههنا هو المكذب وليس المدعى اية فافترقا من جهة ان المكذب
هو المدعى اية الصدق فى احدى الصورتين وليس المكذب فى الصورة
الاخرى هو المدعى اية والتحقيق فى هذه المسئلة ينبنى على البحث فى
وجه دلالة المعجزة وقد قرر فى هذا الكتاب وفى غيره انها لا تدل
دلالة ادلة العقول وانما هى مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق
ضرورة وانما اوتى منكروها من اعتقاد نفى الصانع او اعتقاد ان
الواقع ليس فعل الله او مما يتوصل اليه بنوع من العلوم ومن هدى
للمنهج القويم وعلمها على وجهها فلا يسترتيب فى صدق من ظهرت
المعجزة على يديه فاذا تمهد ذلك قلنا فى المسئلة ليراجع العاقل
نفسه ان ما يجده من نزول هذا الفعل من الله تعالى منزلة قوله
لمدعى النبوة صدقت هل نجده ضرورة عند كون الاية الخارقة

مكذبة

مكذبة ام لا فان لم نجده علم ان المعجزة المستعقبة العلم الضرورى
لم يحصل وهذا ملخذ الكلام فى هذه المسئلة والى الله الرغبة فى
الاعانة على درك الحقائق والخروج باب فى اثبات الكرامات وتميزها
عن المعجزات فصل ذهبت ائمتنا الى تجويز الكرامات ومنعها
المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفراينى يميل الى قريب من مذاهبهم
والذى ذكره فى جامعه ان قال ان قيل لك ان شخصا قطع المسافات
البعيدة النائية فى ليلة او مشى على الماء او طار فى الهواء فلو شك
فى كذبه وهذا القول يحتمل ان يكون اراد به الاستاذ ان يكون هذا
القائل مدعيا لذلك دليلا على ولايته وهذا مما منعه كثير من اهل
السنة غير ان الامام ينقل عنه ان الكرامات لا تبلغ مبلغ خرق
العوايد فكانه يعترف بانواع يسميها كرامات ويقول لا تبلغ خرق
العوايد وهو فى كتابه يبوب على اثبات الكرامات وفى اثنا الباب
يمنع مثل ما حكيناه عنه منعه فكانه يخص القول باثبات الكرامات
بامور يعينها تكون جارية على يد الاوليا وكاجابة الدعوى ومصادفة
الماء فى البرية وقد يكون بالكرامة والمكاشفة وقد سمعت عن
بعض علمائنا قولا ان المكاشفات ظنون تصدق فى غالب الامر
ولا تبلغ مبلغ العلوم والصحيح ان منها علوما ومنها ظنونا ولا استحالة
فى خلق علوم ضرورية فى النفس ولا شك فى صحة ذلك من اهله
وقول صاحب الكتاب ما صار اليه اهل الحق جواز انخراق العادة فى
حق الاوليا فى هذا التخصيص ايهام امتناع جواز انخراق العادة فى
حق غير الاوليا وليس بصحيح فانه يجوز ظهور خوارق العادة على
يد الرجال وهو من اهل عداوة الله ويجوز ان يقع الخارق
فى حق المتسم بسيمة الصالحين وهو مستدرج اذ وقع فى المعلوم

انه من اهل العداوة وقد ختم له بالشقاوة والصحيح عند نا ان
الولاية انما تحقق على تقدير الموافات على الطاعة والولى من تولاه
الله بالنصر والمعونة ومن جانب العبد ان تتوالى طاعته ولهذا قلنا
ان ظهور الخارق للعادة ليس دلالة قاطعة على الولاية اذ جاز
ان يكون فى الباطن من اهل الاستدراج ويختم له بالشقاوة وقد
صار بعض الناس الى جواز ظهور المعجزات على ايدى الكاذبين
ووافق فى ذلك بعض ائمتنا فلم يمنع ظهور الخوارق على ايدى غير
الاوليا. فنقول للمعتزلة هذا الفعل الخارق للعادة مقدور لله تعالى
ولا تتعلق القدرة الا بممكن وذات النبى لا تصحح وقوع هذا الفعل اذ
صحة الفعل باعتبار قدرة القادر عليه لا باعتبار وجود ذات غير
قادرة عليه وسبق دعواه ايضا غير موثرة فى صحة وجود الفعل
فما صح وقوع الخارق منه صح وقوعه من غيره وليس فى وقوعه
من غيره ما يخل بوجه دلالته على صحة دعواه وهذا الحرف الاخير
مثار نزاعهم فهم يزعمون ان ظهور الخارق على يد غير النبى يخل
بدلالة المعجزة على يد النبى وربما قالوا يفضى الى تكذيبه فانه يقول
فى تحديه لا ياتى احد بمثل ما اتى به ولولا ذلك لم يكن للمعجزة به
اختصاص وهذا الكلام غير متجه فى ظهور كرامة من غير
اختيار ودعوى وذهب جماعة من الاصحاب الى ان ذلك به تتميز
المعجزة عن الكرامات ودلالة المعجزة كما عرفت مشروطة بسابقة
الدعوى والتحدى فلم يكن الدليل على صدق النبى موجودا فى الكرامة
فلم تختل الدلالة وانما يحصل الاختلال لو وجد الدليل برمته من غير
دلالة وانما يقول النبى لا ياتى احد بمثل ما اتيت به وهو يبغى معارضة
ومناقضة والولى يظهر ذلك عليه ببركة متابعته والاقتداء
به فهو احق بالدلالة على صدق المتبوع وعاضد القول بصحة

القول

القول فلم يكن فيه ما يخل بالدلالة وذكر صاحب الكتاب
اختلاف من جوز الكرامات فى ثلاثة امور احدها هل
يجوز وقوع الكرامة عن اختيار ام لا الثانى هل يقع على
وفق دعوى الولاية ام لا الثالث ان جواز الكرامات هل يعم
سائر الخوارق ام يختص ذلك بما لم يظهر معجزة للنبى والوجهان
الاولان ذكرا فى التمييز بين المعجزة والكرامة فاما الاول
وهو الاختيار فقد ذهب بعض ائمتنا الى ان الكرامة لا تقع
عن اختيار وقصد من الولى وانما يقع عن غير قصده وارادته
والمراد بالاختيار والارادة ههنا شهوته وتمنيه فان الفعل الخارق
للعادة اذا لم يكن مقدورا ولا من جنس المقدور فلو تعلق به
الارادة بمعنى القصد وانما الارادة بمعنى الشهوة تتعلق به
وانما حمل القائلين باعتبار عدم الاختيار لاعتقادهم انه من
خصائص المعجزة وهذا لا اعتبار به من الاقوال فان المعجزة تتميز
بغير هذا وهو وقوع الخارق على وفق دعوى النبوة والدليل
على جواز وقوع الكرامة مع ثبوت الاختيار ما سبق من ان المصحح
لوقوع المقدور ثبوت الاقتدار مع ايثار العالم لوقوعه القادر
ولا يتوقف ذلك على اختيار غير القادر ولا على عدم اختياره
وذلك فى المثال كما نقول نحن فى افعالنا انها واقعة بفعل الله تعالى
وتقع تارة مع اختيارنا وتارة مع ذهولنا وغفلتنا ويستحيل
ثبوت الاختيار مع الذهول وبهذا المسلك ترد على من قال انه
لا يصح ثبوت الكرامة مع الدعوى وهو الامر الثانى فان
القادر على فعلها بدون الدعوى قادر على فعلها مع الدعوى
قال القاضى ليس فى العقول ما يمنع من الكرامة على وفق
الدعوى غير انا اذا نظرنا الى ما وقع من عادة الصالحين

فالدعوى تجانب سجيتهم والكرامة فى مطرد عادة الخلق لنما
تقع على يد من هم على سمة الصالحين والتحقيق ان مطلق وجود
الدعوى لا يخالف سمة الصالحين فانه قد يظهر ذلك من
يقصد ان يقتدى به ويهتدى او ينفرد عند منكرى الكرامات
جوازها فان الوقوع يلزم منه الجواز فيكون هداية الى سبيل الحق
واذا كان الاظهار والدعوى لا يمنع ثبوت حسن القصد والجرى على
مساق سمة الصالحين لم يكن لمنع الدعوى فى الوقوع بناء على هذا
الملحظ وجه وربما تمسك من منع ثبوت الكرامة على وفق
الدعوى فانه لو صح ذلك لامن صاحبها من المكر ولا خلاف ان
اهل الطاعة لا يامنون من المكر ولا يتحققون انهم من اهل الولاية
وهذا ضعيف فانه لا يمتنع ان يكون على حال تجاب دعوته ثم
يؤول الى خلاف ذلك الامر الثالث فى جواز الكرامات لجميع خوارق
العادات وقد ذهب بعض الائمة الى ان كل ما وقع معجزة للنبى لا
يصح ان تكون كرامة لولى كاحياء الموتى وقلب العصا حية وفلق
البحر اطوادا ونحو ذلك والاستاذ يصرح بمنع هذا وهو قد منع غيره
من الخوارق وانما يجوز ما يجرى مجرى اجابة الدعوة ووجود ماء
فى البرية وغير ذلك مما يكرم الله به عباده ولا يبلغ مبلغ الخوارق
للعادات وهؤلاء زعموا ان قول النبى لا ياتى احد بمثل ما اتيت
به يمنع من وقوع شئ من معجزات الانبياء على ايدى اوليائه
لئلا يؤدى الى تكذيب من ثبت صدقه وهذا مندفع فان تحدى
النبى مقيد بانه لا يظهر ما اتى به على يد من يبغى معارضته
ومناقضته ولا على يد مفتر كذاب والدليل عليه ان ظهور جنس
واحد من المعجزات على يد نبى اخر لا يقدح فى ثبوت معجزة من
ظهر على يده من ذلك الجنس قبله وفاقا واذا جاز تقييد ذلك
بانه

بانه لا ياتى بذلك غيره جاز تقييده بنوع اخر من التقييد كما
اشرنا اليه آنفا ثم الدليل على جواز ذلك عموما ما تحقق فى الامرين
السابقين من صحة الاقتدار عليه وانما تتعلق القدرة بممكن
وقد بينا انه لا تخل بدلالة المعجزة فتحقق صحة ذلك عموما شبه
نفاة الكرامات فمما تمسكوا به ان قالوا لو جاز وجود شئ من
الخوارق لجاز كل خارق ويؤدى ذلك الى ظهور ما كان معجز النبى
على يد ولى وفى ذلك ابطال تحدى الانبياء ونسبتهم فى التحدى
الى الافتراء وهذا مما اجبنا عنه عند كلامنا على من اشترط
ان لا يكون الكرامة مما ظهرت على يد نبى معجزة ويرد على
الخصوم مذهب هؤلاء منعا لمقدمتهم فيقولون لا نسلم انه
لو جاز شئ من الخوارق لجاز كل خارق والجواب السديد
ما ذكرناه من انه يجوز ان يظهر ما كان معجزة لنبى على يد ولى
كرامة وتحدى النبى بها لا ينافى ظهورها على يد غيره اذا كان
يبغى معارضة بل جريان ذلك على يد من صدقه وتابعه
تصريح بان ذلك من بركة متابعته فما صدر على يده دليل صدق
استناده ولهذا قلنا ان صدور المعجزة على يد نبى لا يقدح
لما كان كل واحد منهما مصدقا للاخر غير مناقض له شبهة
اخرى لهم قالوا اذا جوزتم انخراق العوائد على يد الاولياء فيلزم
ان تشكوا فى الضروريات اذ جاز ان تنخرق جميع العوائد على يد ولى
فيشك الانسان اذا فى بقاء الانهار ماء والجبال احجارا ويجوز
ان تنقلب الانهار دما عبيطا والجبال ذهبا ابريزا وذلك
سفسطة لا محالة والجواب ان العلوم الحاصلة باستمرار
العادة وبقاء هذه الامور علوم حاصلة ضرورية غير مرتبطة
بدلالة واذا اخرق الله العوائد لم تبق هذه العلوم فى النفس اذ

يستحيل خلق العلوم باستمرار مع الانخراق فانه فيه قلب حقيقة
العلم وقلب الاجناس محال وصار في المثال الحال من كان في
الفترة قبل مبعث النبي فانه كان لجواز انخراق العادة على يد
نبي ولا يتشكك بسبب ذلك في العلم الضروري الحاصل له عند
استمرار العوايد فاذا انخرقت العادة انسلبت العلوم فيما انخرق
عن الصدور وبقي العلم فيما لم تنخرق فيه ومما احتجوا به ان قالوا
وجود الخارق على يد الولي اما ان يدل او لا يدل والقول بدلالته
يخرم دلالة المعجزة فان الشي اذا وجد ودل على غير النبوة لم تكن
له دلالة في موضع آخر عليها اذ وجد عريا عن الدلالة عليها
وان لم يدل فلا فائدة فيه وهذا الكلام مختل فان الدال
على النبوة ليس مجرد الخارق بل وجود الخارق على وفق تحدي
النبي ودعواه النبوة واجابة الدعوة هو الدليل على مجرد الخارق
فلو دل الخارق بغير هذا الوجه لم يكن نقضا للدلالة والقول
انه اذا لم يدل عبث قول يمكن النزاع فيه واذا وقعت الطلبة
بتحقيقه لم يجد مورده الى تقريره سبيلا واذا اندفعت شبههم
فقد قدرنا امكان وجود الخارق على يد غير النبي غير ان
اشعارها بولاية من ظهرت على يده غير قاطع فانا نجوز ان
يكون ذلك استدراجا ولا يامن من ان يمكر الله به فيتبين
انه من اهل عداوة الله وقد نص الشيخ ابو الحسن الاشعري
على ان من مكر به ولم يختم له الا بالشقاوة فهو في زمن الطاعة
ليس بولي وقد نوزع في هذه المسلة والخارق فيها بل عند
التحصيل الى مناقشة في عبارة فمن اعتقد انه ولي فان الولي
من توالت طاعته وهذا قد توالت في هذا الزمن طاعته
فهو اذا ولي واذا فسرت الولاية بهذا المعنى فلا معنى للمخالفة
والشيخ يقول الولي من تولاه الله تعالى بنصرته ومعونته

وحفظه

وحفظه وتاييده وهذا مخذول مستدرج سبق العلم
بكونه غير محفوظ ولا موفق فانه مختوم له بالشقاوة
وهذا المعنى يقضي بانه غير ولي ولا نزاع في ذلك وعلى
الجملة فالخارق يجوز على يد الساحر والفاجر فلم يكن علما
نتيقن عنده الولاية ولابد مع الخارق في حق من توالت عليه
الطاعات وحسن منه الاتباع يدل على الولاية دلالة ظنية لا
قطعية فاحسن تامل ذلك ترشد وقد استدل صاحب
الكتاب على جواز الكرامات بما وقع على يد اصحاب الكهف
وهم ليسوا انبيا وفاقا واستدل ايضا بما وقع لمريم عليها السلام
من فاكهة الشتا في الصيف وفاكهة الصيف في الشتا وتعجب
زكريا من ذلك حيث قال انى لك هذا قالت هو من عند الله
وهذا قبيل وجود عيسى والمعجزة لا تكون قبل وجود النبي ولا
قبل دعواه وان وجد ولا يصح ان يقال مريم كانت نبية فانه
لم ينقل عنها دعوى ذلك ولا تحدت بما جرى على يديها القصد
تصديقها في ذلك وقد منعت المعتزلة ان تكون المراة نبية
وقالوا مرتبة النبوة مرتبطة بكمال وهي ناقصة العقل فقبح
مع نقصانها ان تفوض اليها هذه المنزلة العلية في رعاية البرية
وهذا سخيف فرب امراة اعظم من الرجال وقد اتفق المسلمون
على تفضيل مريم على رجال زمانها غير الانبيا ولو بعث الله
امراة نبية لم يكن النقصان ثابتا لها والكمال المعتد للرجال
من الجايز ان يخلق للنسا وتزيد بالكمال زيادة بصر وسرعة
ادراك لجودة الارا وفعود التدبير وليس ذلك بممتنع
على النسا فبطل ما تخيلوه ولا يلزم من قوله تعالى ان الله
اصطفاك وطهرك ان الاصطفا يلزم منه النبوة ولابد

وقد نقل ان القاضي سئل عن مريم هل تقطع انها نبية او غير
نبية فقال لم يقم لي قاطع في النفي ولا في الاثبات وهذا الذي
تشكك فيه لا يمنع من ان الظاهر على يدها كرامة لعدم وقوع
التحدي بما وقع وكذلك ما جرى لام موسى عليه السلام من
الهامها ان تلقيه في اليم وغير ذلك فهو كرامة ولم تثبت لموسى
نبوة بعد وكذلك ما جرى للنبي عليه السلام من وقت مولده
الى حين ابتعثه الله فانه من الكرامة اذ لم يكن مسبوقا بتحد
ودعوى ولم يكن وقت مولد النبي عليه السلام نبي نتوهم
اضافة الآيات الموجودة اليه فتحقق ثبوت الكرامات وثبوتها
دليل الجواز لا محالة ومما يستدل به ما جرى في زمن سليمان
عليه السلام في عرش بلقيس حيث قال عفريت من الجن انا
آتيك به قبل ان تقوم من مقامك قال الذي عنده علم من
الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وهذه ليست
معجزة لسليمان اذ لم يتحد بها بل طالبا لها من الغير وكلما وجد
من ذلك غير مقرون بدعوى النبوة وطلبه دال على صدق
مدعيها فليلتحق بقبيل الكرامات لامتناع كونه من قبيل المعجزات

باب في اثبات السحر وتمييزه عن المعجزات وفيه الرد
على منكري الشياطين اما السحر فثابت وشايع في لسان حملة
الشريعة وقد اتفقوا عليه وهم اهل الحل والعقد وان
اختلفوا في ان الساحر كافر ام لا يكفر بنفس السحر الا ان
يضيف شيئا الى خلق غير الله تعالى ثم نوعه نوعين احدهما
ما هو من جنس المقدور وان كان خارقا للعادة كالتحليق
في الهواء والدخول في الكوخات ثم ذكر في هذا القسم ان

يستدق

٥

يستدق الساحر وهذا لا يلتحق بهذا فانه ان اريد بكونه
يستدق ان تقدم بعض جوابه فليس ذلك من جنس مقدوره
وان اريد بذلك تأليف اخر على شكل غير شكله فليس التاليف
من مقدوره ايضا الا ان يريد به حركة بعض الجواهر الى
بعض الجهات فانه من جنس المقدور ثم ذكر النوع الثاني وهو
ان يقول الساحر او يفعل في محل قدرته فيخلق الله في غير محل
قدرته شيئا آخر وهذا كما اذا نفث وعقد عقدا فلحق المسحور
مرض والم في جسمه واذا فهمت ذلك فهذا جائز فان ما
هو من جنس المقدور ممكن لا محالة والممكن ينافي المستحيل
فلو ثبت الامكان والاستحالة على موضوع واحد وتقرير عدم
المنافاة للمعجزة على النحو الذي قررناه في الكرامات واما
خلق مرض او الم او بغض في قالب اخر عند عقده ونفثه فلا
استحالة فيه فانه اذا جاز فعلي مجرى من عقده ونفثه جاز
فعله عقيب نفثه وعقده والمستحيل نسبة الاثر الى نفثه
وعقده اذ لا فاعل سوى الله تعالى واذا ثبت الجواز عقلا
فالدال على الوقوع قضية هاروت وماروت قال الله تعالى
عنهما يعلمان السحر الى قوله ويتعلمون منهما ما يفرقون به
بين المرء وزوجه وقوله تعالى سحروا اعين الناس
واسترهبوهم وجاؤا بسحر عظيم وقوله تعالى ومن
شر النفاثات في العقد وسحر رسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى اعلمه جبريل بموضعه فاستخرجه وحل عقده
فزال ما به عند ذلك وسحرت جارية عائشة فلا عبرة
اذا بمقالة المعتزلة في انكار السحر وكيف يستقيم على اصلهم
انكار ذلك وهم قايلون بالتولد ووقوع مقدور وهو

وهو فى غير محل القدرة فما يمنعهم من تقرير أمر فى محل
القدرة مولدا أمرا آخر فى غير محلها فتأثير السحر
على أصلهم لزم وأما نحن فلا نرى للقدرة تأثيرا
وهى متعلقة بما فى محلها خاصة فأن قدر ألم
فى جسم خارج عن محلها فذلك بفعل الله عز وجل
غير أن جريان العادة بوقوع حادث عقيبه فى حادث
فى غير محله غير ممتنع وقد زعم بعض الناس أن السحر
أنما يثبت فى نوعين أحدهما تفريق بين متحابين لقوله
تعالى فيتعلمون منهما أو تخييل لقوله تعالى يخيل اليه
وذكر أنهم عملوا فى العصا زئبقا فلما حمى بالشمس
ظهر اضطراب فى العصا والحبال المصورة على صور
الحيات والذى ارتضاه المحققون أن السحر لا ينحصر
فيما ذكروه فقد تألم رسول صلى الله عليه وسلم
من السحر حتى أعلم أنه فى مشاقة ومشط فى بئر
وقد قال الشافعى رضى الله عنه لو أقر الساحر
أن سحره يفضى الى الزهوق غالبا قتلته بفعل
ذلك السحر قصاصا وليس فى ذكر آية التفريق
حصر فيه والظاهر من قصة السحر أنهم سحروا
أعين الناس وقوله وجاءوا بسحر عظيم ظاهر
فى أن الأمر فوق الطور الذى نقله هذا القائل
الا أن الأمة مجمعة على أن احياء الموتى لا ينال
بالسحر فيلزم أن لا يتوصل الساحر الى احياء الجماد
فلهذا قال هذا القائل أن السحرة حيلوا ولم تكن
حياة حقيقية الى أن أتت الحياة الحقيقية فى عصا



موسى تلقف ما صنعوا وبطل كيدهم ثم قال
أن السحر يظهر على يد الفاسق وهذا ليس
من مقتضيات العقول بل يجوز ظهور الكرامة
على يد الفاسق أيضا غير أن ذلك متلقى من
اجماع حملة الشريعة وقوله أن الكرامة وان لم
تظهر على يد الفاسق فلا تدل على الولاية قطعا
وقد تقدم تقرير ذلك وقد علل ذلك بأنها
لو دلت على قطع لأمن صاحبها العواقب وذلك
لم يجز لولى اتفاقا ولم تزل الأمة محرزة على
خوف العاقبة والحذر من سوء الخاتمة نسأل
الله العون والعصمة ولم يبق فى الفصل الا
الكلام فى الجن والشياطين وقد نقل عن معظم
المعتزلة انكار ذلك وهذا القول أخذوه من
الفلاسفة فأنهم أشد الناس انكارا لذلك وأبوا
القول بأنه بين أيدينا أجسام ولا نراها تكذيب
للحس وسعى فى جحد الضروريات التى هى أوائل
العقول تنبنى عليها البراهين واليها ترجع
المقدمات الصادقة اليقينية وهذا بناء منهم
على أن الجسم واجب ادراكه عند سلامة
الحاسة وارتفاع الموانع ونحن لا نسلم ذلك
فأن لكل مدرك ادراكا ويجوز أن يحقق ادراك
لبعض الأجسام دون بعض وقولهم أن الادراك
واجب ارتفاع الموانع ينبنى على حصر الموانع وما
لم يدرك من المدركات عندنا فيقوم مانع
بالعين ينافى ادراكه فالذى ذكروه محل التنازع

ولا يلزم منه الشك فيما علمناه ضرورة وبديهة
فأن الضرورة لا يعلل ولا يقاس عليه فاذا اضطررنا
الآن الى أنه ليس بين أيدينا نيله فلا يلزم أن نضطر
الى أنه لم يمر بنا جسم لم ندركه وقد تمكنت
هذه الشبهة من بعض المعتزلة الى أن قال الجن
المذكورون فى القرآن هم قوم من البشر سكنوا
البرارى والقفار واستتروا عن الحاضرة فسموا
جنا والقرآن مصرح بأثبات أبليس وجنوده من
الشياطين والسنة والأخبار المتواترة تشهد بهم
وذكر الله من عظيم ملك سليمان عليه ما سخر له
من خدمة الشياطين وقول عفريت من الجن
أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك والمنكرون
مسبوقون بأجماع الأمة على اثبات الشياطين
على الوجه الذى نقول ولا التفات الى ما شق
العصا وخرق اجماعهم باب فى الوجه
الذى منه تدل المعجزة على صدق النبى صلى
الله عليه وسلم ولا خفاء على ذوى البصائر
أن لا يصح أن تكون دلالة المعجزة من جملة الأدلة
السمعية إذ يستحيل ثبوت الأدلة السمعية قبل ثبوت
دلالة المعجزة فلم يبق الاختلاف الأئمة فى أن
دلالة المعجزة دلالة عقلية أو عادية فالذين
قالوا دلالة المعجزة دلالة عقلية قالوا تخصيص
وجود الخالق بحالة دعوى المتحدى على وجه
تقع أجابة له يدل هذا التخصيص على قصد

الفاعل الى تصديق التحدى المجاب الى ما دعى
اليه كما أن تخصيص الممكنات كلها بوجه من
وجوه الجواز يدل على قصد الفاعل الى تخصيصها
بالوجه الذى وقعت عليه وهذا ضعيف
فان التصديق عنده خبر عن الصدق وخبر
الله أزلى لا يصح تعلق القصد به ثم التخصيص
بموافقة الدعوى يدل على قصد الفاعل الى
أيقاعه مختصا بهذه الحالة كسائر المخصصات
من الممكنات وقد قرر صاحب الكتاب المعجزة
لا تدل دلالة الأدلة العقلية من حيث يتصور
وجود الخارق بدون دلالة النبوة والدليل
العقلى لا يصح أن يوجد عاريا عن دلالته وهذه
مغالطة فأن الدليل ليس مجرد وجود الخارق
وأنما الدلالة من حيث أجابت دعوى المتحدى
بالخارق فمجرد الخارق لا يدل إذاً فلم يكن هذا
نقضا على من أجراها مجرى الأدلة العقلية وقد
يقرر بعض الأصحاب من المحققين منهم أن
دلالة المعجزة دلالة المواضعة وذلك أن
شخصا لو قال لشخص أذا فعلت كذا بذلك
قصدى فى طلبك ففعل ما واضعه عليه (الا
أن المواضعة) علم من وقعت معه المواضعة
أن من واضعه مريد طلبه على حسب ما واضعه
عليه الا أن المواضعة قد تعرف بصريح يدل على
التواضع وقد تعرف المواضعة بصريح من أحد
المتواضعين وفعل من الثانى وهو ساكت

فاذا قال شخص فى محفل بمجلس ملك فأنا مجالسه
بجمع أنا رسول الملك أليكم وآيتى أنه يخرق عادته
وهو بمرأى من الملك ومسمع ثم قال أيها الملك
أن كنت صادقا فاخرق عادتك وقم واقعد
فأجابه الى القيام كان ذلك كالتصريح على المواضعة
على أن [خرق] عادته بقيامه يدل على أرساله وعلى
هذين التقريرين رأوا امتناع صدور المعجزات
على أيدى الكذابين لأنه ينقلب الدليل شبهة
والعلم جهلا على تقدير صدورها موافقة لدعوى
الكاذب وهذا متضح على التقدير الأول وعلى تقدير
المواضعة أيضا لأن اللفظ لو كان نصا لا يحتمل
التأويل فى حكم المواضعة لو أطلقه المطلق ثم تخلف
معناه الذى دل عليه لكان خلفا وكذلك حكم
المواضعة فى الفعل اذ لو قدر وجوده مع
فوات ما وقعت الموافقة عليه لكان خلفا
والخلف على القديم محال فاستحال على التقديرين
صدور المعجزات على وفق دعوى الكذابين واما
من قال بأن دلالتها دلالة عادية فينزلها منزلة
قرائن الأحوال فى خجل الخجل ووجل الوجل فأنه
يعرف بأمور شاهدة ولا يحيط بها الوصف ولو
خرق الله العادة لعقب القرائن الجمل فيلزم
على من قضى ذلك لو خرقت العادة أن يجوز
صدورها على أيدى الكذابين موافقة لتحديهم
والزم المعتزلة الأصحاب ذلك من حيث قالوا
أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء

قالوا فما المانع من خلق خوارق العادات على وفق
دعوى المدعين للنبوات والمراد بذلك اظهار الضلال
فأما الأولون فأجابوا عن التقريرين من وجهين فعلى
التقرير الأول قالوا يجوز من البارى الأضلال لكن
لا يجوز ذلك بالمعجزة كما يجوز خلق السواد فى محل
معين ولكن لا مع وجود البياض فالمعية فى النقيضين
محال والأضلال بالدليل قلب الدليل شبهة والعلم جهل
وذلك محال وعلى التقرير الثانى وهو أن الدليل من جهة
المواضعة قالوا يجوز أن يضل لا بالخلف فى القول
واذا كانت المعجزة تتنزل منزلة التصريح بلفظ ناص
على التصديق فلا يصح الأضلال به وكذلك لا يصح
الأضلال بما يدل على التصديق وأنه كان بحكم المواضعة
وأما من قال دلالتها عادية فلا معنى لمنع صدورها
على يد الكاذب بتقدير خرق العادة وأنما قلنا
بتقدير خرق العادة لأنه ما دامت العادة مطردة
فالعلم بمقتضى العادة حاصل وانقلاب العلم
جهلا بتقدير انتفاء المعلوم مع وجود العلم محال
ثم قرر صاحب الكتاب الجواب عن هذه الشبهة
التى يكلما عليها بأنه من شهد مجلس الملك فى صورة
المثال المفروض وسمع دعوى المتحدى بقيام الملك
وقعوده فأنه يعلم تصديقه مع الذهول عن عدل الملك
وجوده وأنه ممن يريد الضلال أو الهداية فتبين أن
الدلالة لا تتوقف على البحث فى هذه الأمور وهذا
الجواب عندى فيه نظر فأنه يلزم أن تكون هذه
القرائن مفيدة للعلم بحكم العادة والقرائن مقيدة

للعلم ضرورة لا بطريق نظر فى وسط فلو قدر انخراق العادة
بقصد الأضلال بهذا الطريق لعدم العاقل مذاق العلم
ولم يلزم منه محال ثم طالب المعتزلة بوجه دلالة المعجزة
على أصلهم فأن وجه دلالتها امتناع الأضلال على
البارى قلنا امتناع الأضلال لا يحقق دلالتها
والدليل عليه أن الفعل المعتاد لا يدل باعتبار أن الله
لا يضل فلابد أن تكون لها دلالة فى نفسها ليكون
الأتيان بها بدون صحة القول بثبوت مدلولها
اضلالا وعن ذلك الوجه وقعت المطالبة فأن التجوا
الى دلالة المواضعة أو دلالة التخصيص فقط نطقوا
بوجه امتناع الأضلال بالمعجزة وأن زعموا أن دلالتها
عادية تجرى مجرى قراين الأحوال فيجوز خرق العادة
وانتفاء حصول العلم عقيبها فهذا تمام الكلام على هذه
الشبهة وفى ضمنه البحث عن مسئلة صدور المعجزة على
أيدى الكذابين وأنه من جنس المقدور أم لا ثم صرح بأن
جنسها يجوز صدوره من غير دلالة الصدق وأراد أن
الفعل اذا قدر بغير دعوى يماثل ما كان على وفق
الدعوى فأن سبق الدعوى لا يغير حقيقة ثم أورد على
نفسه سؤالا فقال لو قال قائل أن صح لكم ذلك شاهدا
فما الجامع بين الغايب والشاهد وقد قررتم أن الجمع
بين الغايب والشاهد بغير جامع يجر الى الاتحاد والدهر
والتجسيم والتشبيه وكل ضلالة ثم أخذ هذا القائل
سؤاله بأن المدرك فى الشاهد أنما ادرك بقراين
الأحوال وقراين الاحوال تختص بدرك الشاهد ولا
جريان لها فى غير شاهد فامتنع بهذا الاستدلال

فى الغائب على هذا الوجه وأجاب بأنا لم نقس
غائبا على شاهد ولا قصدنا بينهما جمعا وأنما ذكرنا
ذلك أيناسا بضرب الأمثال والا فمدرك دلالة
المعجزة على التصديق ضرورى ودعوى أن ذلك
ثابت باعتبار قرائن الأحوال ليس بصحيح فأنا لو لم
نشاهد الملك وكان من وراء الستور وعلمنا سمعه
للمتحدى بتحريك الستر وحركة لعنهم بحكم دلالة
المواضعة أنه وافق فى التواضع وأتى بما تواضعا
عليه دالا على أرساله وما أوتى أحد من منكرى
النبوات فى جحد دلالة المعجزة الا من جهة الجهل
لأركانها فقد يجهل أن الخارق للعادة فعل الله
تعالى ولا يعتقد الصانع المختار بل يعتقد صدور
العالم عن علة توجب بالذات بتوسط عقول
ونفوس وحركات افلاك وطبايع وهذا لم
يتحقق عنده ثبوت ما يدل ليفهم وجه دلالته
وقد يعتقد أنه ليس خارقا للعادة وأنه مما يجوز
التوصل أليه بالحيل والغوص فى العلوم فأما من
هدى لمسلك الحق وعرف أن الذى وقع به التحدى
فعلا لله تعالى وهو عالم بدعوى المتحدى وأنه لا
لا يتوصل أليه بالحيل وأنه خارق للعادة فعله الله
تعالى على وفق دعوى النبى أجابة له لم يسترب
فى حصول العلم ولا يختص ذلك بصورة ولا يفتقر
فى دلاله الى مثال يضرب فى الشاهد فلو أتى
النبى وقال قد علمتم أن لكم ربا قادرا على ما يشاء
وأن أحياء الموتى ليس مما يدخل تحت مسالك

الحيل وأنما ينفرد بالاقتدار عليه فاطر البرية
وتعلمون أن الله عالم بسرنا وعلانيتنا وما نخفيه
في سرائرنا وما نبديه في ظواهرنا ثم يقول الهي
أن كنت صادقا في دعوى الرسالة فأحي هذه
العظام الرميمة فيتمثل ذلك شخصا ينطق لم يسترب
أحد منهم بعد تحقيق هذه الأركان في ثبوت صدقه
فأن قيل كيف تدعى الضرورة في ثبوت التصديق
والتصديق خبر نفسي أذ لا صوت في الصورة
المفروضة وأصل كلام النفس مما لا يدرك ألا
بدقيق النظر فكيف تدعون الضرورة في ثبوت
ما أصله لا يعرف ألا بدقيق النظر وفيه يخالفكم
معظم العقلاء والجواب قد تقدم القول بأن
ثبوت معنى في النفس مما يحسه الأنسان كما يحس
آلامه ولذاته فهو أمر ضروري لا نزاع فيه بين
العقلاء وأنما وقع التنازع في تمييز ذلك المعنى
عن بقية المعاني فقد يرده المعتزلة ألى العلم والأرادة
وقد يسميه بعضهم الخاطر والهواجس وذلك نزاع
في تمييزه عن هذه المعاني فنحن نتحقق تمييزه عنها
وهم يقولون هو راجع أليها فلا نزاع في الحقيقة
غير أنهم قالوا في حق الباري تعالى أنه مريد لنفسه
أو مريد بأرادة حادثة وقد بطل ذلك عليهم فيبطل
عليهم اشعار دلالة المعجزة بالتصديق لأن ما في
النفس إذا رجع إلى ذلك ولم يتيسر لهم نسبته ألى
فاعل المعجزة فبطل على أصلهم دلالة المعجزة ..
فصل تكلم في الفعل في أن هل في المقدور إقامة

دليل على صدق الرسول غير المعجزة ام لا وقد ادعى انه يمكن
فان ما يقدر دليلا اما ان يكون معتادا او غير معتاد وهذه
قسمة حاصرة دائرة بين النفي والاثبات فان كان
معتادا فيستوي البر والفاجر وان كان غير معتاد
فاما ان تسبقه دعوى ام لا فان سبقته الدعوى فهو
المعجزة وان لم تسبقه الدعوى فلا اختصاص له باحد
من البرية وهذا يرد عليه ان يقال اذا لم تنحصر الاجناس
والاوصاف الاجناس منضبطة فيجوز ان يكون ثمت جنس
لم نطلع عليه اذا وجد دل على صدق النبي لذاته فالحكم
على ذلك الشيء الذي لا نفهم حقيقته بقدم الدلالة غير
متجه وجوابه ان ذلك المعلوم وان جهلت حقيقته فلا
يخلو اما ان يكون معتادا او غير معتاد واذا انتفت الدلالة
في المعتاد انحصرت في غير المعتاد وشرط دلالته سبق الدعوى
فهو المعجزة فصل قال فان قيل اذا سلم لكم ان
المعجزة تدل من حيث نزولها منزلة التصديق بالقول فتحتاجون
الى اثبات استحالة الخلف والكذب على خبر الله تعالى ولا
سبيل الى اثباته بالسمع فان مرجع الأدلة السمعية
الى قول الله الى اخر الفصل قلنا استدلال اصحابنا
على وجوب الصدق للباري تعالى بوجوه الأول هو ان
كل عالم يجد في نفسه خبرا عن معلومه والخبر عن المعلوم
على ما هو به مضاد وجود الخبر الكذب ولا يجامعه فلا
يتصور وجود الخبر الكذب الا بعد عدم مضاده والقائم
بذاته لا يكون الا قديما والقديم لا يصح عدمه فيلزم من
ذلك استحالة وجود الكذب عليه فان قيل ندى العالم
يحدث نفسه بالكذب مع علمه قلنا ليس ذلك خبرا

محققا وانما هو تقدير أخبار ولا يكون تقدير الأخبار اخبارا وهو كما يقدر العالم اعتقادا يتعلق بضد ما علمه ولو كان ذلك التقدير عقدا لاجتمع مع العلم ضده وهو محال الوجه الثاني ان الكذب انما يتحقق بتقدير وساوس ولا تكون الا حادثة والباري يستحيل ان يكون محلا للحوادث فاستحال قيام الكذب به الوجه الثالث ان الكذب آفة ونقص يستحيل عليه فان قيل كيف يستقيم منكم دعوى كونه نقصا وهو عندكم ليس بقبيح لعينه قلنا الآفة والنقص لا تستدعي ان تكون قبيحة فان الجنون والخرس والصمم والعمى من فعل الله سبحانه اتفاقا وقد اتفقنا على ان الباري لا قبح في فعله وهي آفات ونقص فان قيل معتمدكم في نفي النقائص السمع ولا يثبت السمع الا بعد اثبات الصدق في الكلام فقد استندتم على الشيء بما يتوقف ثبوته عليه وهذا ممتنع قلنا من اصحابنا من ينفي النقائص بدلالة العقل اذ لا يمكن القول بوجوبها ولا يتصف الا بواجب ومن نفى النقائص بدلالة السمع فيقول ثبوت اصل الرسالة بالمعجزة لا يتوقف على وجوب الصدق بل يدل على حصول المعجزة على مطابقة دعواه على تعلق خطاب التبليغ به والأمر لا يتطرق اليه التصديق والتكذيب والتحقيق عندي في هذا الفصل ان تقرير كون الكذب نقصا ينبني على الحرف السابق وهو ان العالم لا يقوم به الا تقدير اخبار ولا يصح ان يقوم به الخبر الكاذب واذا كان الخبر الكذب يلازمه الجهل المضاد للعلم وهو آفة ونقص فيلزم اذا من الكذب الآفة والنقص الوجه الرابع هو ان كل مخبر بمجرد النظر اليه فيصح من العالم به

ان يخبر به على ما هو عليه ولو صح الكذب عليه لوجب ولا امتنع ما علم صحته عليه وذلك محال ولان ما صح عليه فلا بد ان يكون على حكم الوجوب والا كانت ذاته مرسومة بحكم الجواز وهو محال قوله في مبدأ الفصل في السؤال ان مستند الاجماع الآية غير مستقيم فانها غير قاطعة في ثبوت كون الاجماع حجة والقواطع لا يستدل عليها الا بالنصوص التي تنبو عن قبول التأويل وانما الاجماع لا بد ان يستند الى قول في ما اجتمع عليه او في كونه حجة فلا يثبت الاحتجاج به الا بعد ثبوت صحة السمع فلو قدر السائل كلامه بهذا الحرف لكان حسنا قوله بعد ذلك في الجواب ان الرسالة تثبت بدون تحقيق القول في الصدق لانها تدل على الانشاء والامر لا يدخل في الصدق والكذب وهو كقول القائل وكلتك فانها وان كانت صيغة اخبار فليس المراد بها الاخبار وانما المراد بها الانشاء صحيح وقد استدل عليه ان معرفة صحة دعوى مدعي الرسالة بحضرة الملك اذا طابقه في دعواه واجابه الى ما طلب منه معلوم وان كان الملك ممن يتوهم عليه الكذب والخلف وهو مع ذلك لا يستراب في الصورة المفروضة في ثبوت رسالة المدعي ثم قال بعد ذلك لا يثبت صدق الرسول فيما يبلغه من تفاصيل الخطاب في الحلال والحرام الا بتصديق الله اياه في جميع اخباره وان كان اصل الرسالة ثابتا بدون ذلك وهذا الكلام فيه اشكال فان المعجزة ان دلت على الانشاء فلا يمكن ان تكون دلالتها التصديق اذ الامر لا يتصور تطرق التصديق والتكذيب اليه وهو في المثال كما ذكر في لفظ التوكيل فانه اذا كانت دلالته

على الانشاء فلا يكون دالا على الاخبار وكذلك كل
لفظ مشترك فانه على احد المختلفين بالحقيقة على البدل
ولا يدل على الجمع ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يقال لا خفاء
ان الملك في الصورة المفروضة اذا دلت موافقته بخرق عادته
على الرسالة واذا ودى وبلغ ما انهى عن الملك بمراى منه
ومستمع وهو يقصده بخرق عادته فيدل على تصديقه.
وعند ذلك يحتاج الى بيان صدقه في تصديقه ثم نقل
عن الاستاذ مسلكا في تقرير الصدق وحاصله ان الوعيد
بالعقاب والوعد بالثواب خبران ولا ينعقد الوجوب الا بوعيد
واذا لم يوثق بصدق الخبر في وعيده لم يعقل الوجوب والاحكام
ليست صفات الافعال عندنا على ما قدرناه في مسالة
التحسين والتقبيح وفي ذلك ابطال ان له امرا مطاعا
ونهيا متبعا ووصف الملك الثابت له ينتفي على تقدير
ان لا يكون له امر مطاع ونهي متبع واعترض عليه بانه
لا يقطع الطلبات الموجهة عليه ومن ينازع في النبوة يمنع
ان له امرا ونهيا والاستاذ يقول بعد ثبوت الدلائل على
اثبات علم البارى وقدرته وارادته وكلامه فالعقل
ضرورة يجوز توجه اوامره وتحقيق الوعد والوعيد
على الطاعة والمخالفة وفي تجويز الكذب فقى ما علم جوازه
ولا سبيل اليه ثم قرر صاحب الكتاب مسلكا في
الجواب بان قال والذى عليه التعويل في غرض الفصل
الى قوله معلوم بطلانه وهذا الذى ذكره الامام في
هذا المسلك صحيح وقد تقدم تقديره قوله بعد
ذلك ان العالم بالشيء يخبر عن معلومه على ما هو
عليه قد سبق تقريره ومنعه في اثناء التقرير وجود

ضد يضاد العلم صحيح لقيام الدليل على وجوب اتصافه
بالعلم فالذهول والغفلة وان ضادا الكلام فهو
يضاد العلم ولا يتصور وجود ضد للكلام هو
ضد للعلم واذا انتفى الخبر الصدق فلا بد من وجود
ضده فتعين القول بثبوت ضد هو خبر خلف وهذا يستدعي
كلاما في حصر الاضداد المنافية للخبر الصدق ليلزم من
انتفائها باسرها تعين الخبر الكاذب ولا سبيل الى بيانه
الا بهذه القضية الحملية وهو ان الضد اما ان يضاد الصفات
التي قام الدليل على اثباتها اولا والقول بوجود ما يضادها
وجب اتصافه به محال وان كان لا يضاد الصفات ويختص بمضادة
الخبر الصدق ففيه استحالة ثبوت الصدق عليه وهو ابطال
الجواز فيما علم فيه الجواز ثم قال لو قدرنا شاهدا عالما
فانه يصح ان يخبر صدقا عن معلومه ولو قبح القول فيما ذكره
السائل ادى الى ان يمتنع على العالم ان يخبر عن معلومه وذلك
مخالف البديهة واذا بطل ثبوت الاستحالة شاهدا لزم
امتناعها غايبا وهذا مدخول فان ما نتصف به الذوات
شاهدا مرسوم بحكم الجواز وكل جايز يجوز تبدله
بنقيضه فلا يمتنع على الموصوف واحد من النقيضين على
البدل ومما يتصف به الغايب ثابت على حكم الوجوب
فيمتنع ثبوت نقيضه فلم يلزم من انتفاء الامتناع شاهدا
انتفاء الامتناع غايبا للنبوة بناء على وجوب نقيضه فتامل
ذلك ثم اورد على نفسه سوالا على كلام النفس وهو ان
دعوى البديهة في تفصيل امر نفى معظم العقلاء اصله
لا سبيل اليه لان معظم العقلاء اذا نفوا اصله فيدل على
خروجه عن قسم الضروريات والنظر في تفصيله فرع اصله

فالعلم به متأخر عن العلم بأصله فيمتنع ان يكون ضروريا
وأجاب عنه بان ادراك المعنى المعبر عنه فى النفس ضرورى
وانما تنازع العقلاء فى تمييزه فاذا تميز عما سواه
من العلم والارادة والاعتقاد لم يمتنع ان يحكم عليه
بامتناع امر عليه ضرورة ثم أورد سؤالا وهو انه
لا يمتنع مع القول بكلام النفس تقدير خلف وخبر
فى النفس على خلاف ما هو عليه وأجاب عن ذلك
بانه ليس اخبارا محققا وانما هو تقدير اخبار و
قد سبق التنبيه على ذلك فى الادلة المقررة فى ابتداء
الفصل فصل وذكر ان المقصود منه اثبات
نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وان المنكر
لنبوته فرقتان أحدهما انكروا جواز النسخ
والثانية ابدت مراء فى معجزاته وآياته ثم ذكر فرقة
ثالثة يعرفون بالعيسوية انهم قالوا بثبوت نبوته الى العرب
خاصة وهؤلاء لا ينكرون نبوته فالمنكر اذا لنبوته فرقتان
فقط وهذا الفصل نتكلم فيه على جواز النسخ وفيه رد
قول احد الفرقتين ونتكلم فى الفصل الذى يليه على
معجزاته ونرد قول من ابدى مراء فيها وقد قدم على
الكلام فى اثبات الجواز القول فى حقيقة النسخ ولا
شك ان الكلام فى تجويز الشئ فرع فهمه وقد ارتضى
فى حد النسخ ما ذكره القاضى وهو ان النسخ هو الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه
لولاه لاستمر الحكم المنسوخ قال ومن ضرورة
ثبوت النسخ على التحقيق رفع حكم بعد ثبوته والمعتزلة
يأبون ان النسخ رفع حكم بعد ثبوته وانما يبين به انتهاء

مدة الحكم والى ذلك مال بعض ائمتنا الخ قلت أولا
هذا الحد يرد عليه ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
هو الناسخ لا النسخ ولا شك ان معقولية النسخ امر
ما ليس هو الدال عليه ثم ما اختاره من الرفع لا يتحقق
فان الحكم يرجع الى تعلق الكلام الازلى والكلام اذا
تعلق بفعل فهو يتعلق لنفسه بما يتعلق به ولا يتصور
فى العقل وجوده غير متعلق بما تعلق به وما كان كذلك
فتقدير ارتفاعه بعد ثبوته محال اللهم الا ان يريد القائل
بالرفع انه يرتفع ما ظنناه وارتفاع ما ظهر لنا فى افهامنا
من حمل اللفظ على العموم وعن هذا زعم بعض اصحابنا ان
النسخ تخصيص فى الازمان والتخصيص قصر اللفظ على
بعض المسميات فترد عليهم المناقضة فيما سلموه من
جواز النسخ قبل الفعل وقبل مضى زمان يسع فيه الفعل
كما أورده عليهم ولهم ان ينفصلوا عن ذلك بان الناسخ
لابد ان يتأخر فى وروده عن ورود المنسوخ ولو اتصل
لكان بيان التأقيت ولم يكن نسخا اتفاقا كقوله واذا حللتم
فاصطادوا وقوله ثم أتموا الصيام الى الليل واذا كان
ذلك كذلك فيما بينهما من الزمان المتخلل قد دام تعلق
الخطاب به فقد تأقت به واقتصر عليه فكان نسخا وقد
تعرض فى كلامه الجواب عن هذا الخطاب فقال يستحيل
ان يقدر للعبادة وقت لا يسعها فاذا كان ورود الخطاب
الناسخ يتضمن تأقيتا وجاز النسخ قبل مضى الزمان
فيلزم ان يتبين به تأقيت العبادة بوقت لا يسعها وهذا
الحرف فى الجواب غير مستقيم على أصله فى هذا الكتاب
لانه جوز تكليف ما لا يطاق فاى استحالة فيه مع تأصيل

هذا الأصل على أنا وأن أحلنا تكليف ما لا يطاق فلا يلزم من
تأقيت التكليف ههنا بزمان لا يسع العبادة تكليف
ما لا يطاق فإن العبادة إذا قيدت بزمان لا يسعها
والتكليف دائم والأمر مقرر فهو تكليف ما لا يطاق
وتأقيت التكليف بحيث لا يكون مكلفا ولا يعصى بالترك
لا يكون إلزاما لتكليف ما لا يطاق ثم نقول الخطاب النفسي
هل علم الباري أنه متعلق بالفعل في وقت النهي أو غير
متعلق فإن كان متعلقا بالفعل في زمن النهي عنه
فيكون الفعل في زمن النسخ مأمورا به منهيا عنه
وفي ذلك جمع بين النقيضين وهو مستحيل في العقول
وإن علم الباري أن الفعل في زمن النهي غير مطلوب
بالأمر فقد علم تأقيت الأمر فلا معنى لارتفاع في
زمن لم يثبت فيه فمعنى الرفع إذا غير معقول وإن
بني ذلك على مذهب من يقول إن تعلق الصفات الأزلية
من باب النسب التي يصح ارتفاعها مع بقاء الصفة
فينتفي التعلق مع بقاء الخطاب فيكون الحكم
مرتفعا على هذا المذهب غير أنه في هذا الكتاب
قد أنكر ذلك وقرر أن المعدوم مأمور إذا
علم الله أنه سيوجد وأنه لا يتجدد كونه أمرا وإذا
كان الأمر كذلك لم يستقم له تقرير الرفع هذا
المسلك كيف وكون الأمر اقتضاء وطلبا من
الصفات النفسية ولا يعقل طلب لا مطلوب له
ومطلوب الطلب إذا كان الفعل في كل زمانه
استحال أن يرجع ما هو مطلوب بالطلب غير مطلوب
به فالتحقيق إذا أن نفس الحكم لا يعقل فيه لارتفاع

وإنما يرتفع ما ظهر لنا فتأمل ذلك وقد ارتضى الإمام
في غير هذا الكتاب أن النسخ بيان انتفاء شرط
دوام الحكم ولم يرض الرفع ولا التخصيص بالأزمان
وذلك أن الأمر متوجه بالفعل دائما بشرط أن لا ينسخ
فإذا نسخ فقد فات شرط دوام الحكم وقال على مذاق
ذلك لو وجد نص قاطع في التأبيد جاز نسخه بناء
على أن الشرط مقدر وإن سكت عنه كشرط الإمكان
فإنه ثابت وإن لم ينطق به وإنما يمتنع النسخ إذا صرح
بأن النسخ لا يرد على هذا التكليف وقد رأيت القاضي
في التقريب قدر هذا الكلام ولعله إنما أراد
بالرفع هذا وعند ذلك يرتفع النزاع قوله بعد ذلك
إنه يلزم المعتزلة عدم صحة النسخ نظرا إلى امتناع تأخير
البيان عن مورد الخطاب إلزام في صوب السداد ويمكن
الاعتذار بأن لفظ الحكم لا إشعار فيه بالزمان والممتنع
عندهم ورود لفظ مبهم وهذا الاعتذار لا يقف على
محك السبر فإنهم جعلوا اللفظ الناسخ بيانا ولولا
الإبهام في لفظ الحكم السابق لم يكن الناسخ بيانا قوله
بعد ذلك إلزاما لأصحابنا الفقهاء فإن النسخ جائز قبل
الفعل لا يثبت هذا الإلزام فإنه كما سبق تقريره لا بد
من فسحة بين ورود اللفظ الناسخ وبين المنسوخ وقد
تحقق تأقيت التكليف بتلك الزمان واستمساكه بقضية
إبراهيم عليه السلام لا معتصم له فيها فإن الأمر متوجه
على الخليل إلى حين الأمر بالفداء وهو بيان تأقيته ولا
يمشي في هذه القضية حرفه الذي سبق التنبيه عليه

من تأقيت العبادة بزمن لا يسعها فإنه مضت أزمنة تسع
فيها إيقاع الزيج والأمر متاقت بها ولا يلزم من عدم المأمور
به امتناع تعلق الأمر به فإن الذى علم أنه لا يقع من العصاة
مأمور به وإن علم انتفاء وقوعه نعم قضية الخاليل حجة
على المعتزلة لأنهم يروا أن الفعل إذا كان مأمورا
بحسنه فيمتنع النهى عنه قبل فعله فإن فيه نفى الصلاح
المرتبط به ولأن النسخ يرد على مثل الفعل المأمور به
لا نفيا للأمر عن الفعل المراد بالتكليف وأما أصحابنا
فلا مانع عندهم أن تدوم أزمان يكون ذلك الفعل
الواحد مأمورا به ثم يتبين اختصاص الطلب بها وقد
بحث الكلام فى حقيقة النسخ ثم نتكلم بعد ذلك فى
جوازه والذى يتحقق فى الحقيقة ما قدرناه فى حد النسخ
ثبوت الجواز فإن جواز اختصاص الفعل المأمور به
بأوقات لا ينكر وعدم علم المكلف بالتأقيت .
لا يمتنع وإعلامه بعد ذلك جائز وجواز هذه الأمور
يحقق جواز النسخ وعلى مذهب من قال بارتفاع الحكم
يحتاج فى تقرير الجواز إلى جواز ارتفاع التعلق وهذا
إنما يتحقق على مذهب من رأى أن التعلق من قبيل
النسب والإضافات لا من قبيل صفات النفس
ومن قال بأن النسخ بيان فقدان شرط الدوام فالعالم
بكل شئ لا يخفى عليه أن الشرط يفوت بورود
الناسخ منه ثم قال لليهود إذا ادعيتم أن النسخ مستحيل
فإما أن يستحيل لذاته كاجتماع المتضادات وغيرها
أن يستحيل لغيره ولا جائز أن يكون من قبيل المستحيل

ثم قال لليهود إن ادعيتم أن النسخ مستحيل فأما أن يستحيل
لذاته كاجتماع المتضادات وغيرها وأما أن يستحيل لغيره ولا
جائز أن يكون من قبيل المستحيل لذاته فإن الواحد منا يجوز
أن يأمر عبده بفعل ثم يرفع عنه التكليف به والمستحيل لذاته
لا يجوز وقوعه البتة من أحد وإن ادعيتم أنه يستحيل لغيره
فلا بد من بيان جهة الإحالة فإن قالوا هو مستحيل لأنه يلزم منه
البدا وهو مناف لوصف القديم قلنا البدا يطلق ويراد به أنه
ظهير للأمر ما لم يكن ظاهرا قبل قال الله تع وبدا لهم من الله ما لم يكونوا
يحتسبون وبهذا غير لازم من النسخ فإن الرب جل ذكره يتعالى
عن جميع سمات النقص عالم بكل معلوم ويعلم توجه الأمر وانتهائه
وزمن ورود نسخه ومن قال فى النسخ بالارتفاع فهو يعلم زمن
الارتفاع كما يعلم زمن الثبوت فلا يتوجه عليه الخفا وربما تمسكوا
بشئ من شعب القول بتحسين العقل وتقبيحه فقالوا الأمر
بالفعل لحسنه ولا يتصور عود الحسن قبيحا منهيا عنه وقد
استأصلنا هذه القاعدة فيما سبق من القول ثم نقول إن سلم
جدلا القول بأن الأمر بالفعل لحسنه فما المانع من أن يختلف
ذلك باختلاف الأزمان فإن الحسن يبتنى على الصلاح وقد
يكون الشئ فى زمن صلاحا وفى آخر غير صلاح ويعلم
الله تعالى أن التكليف لو دام لم يقع الامتثال ولم يفض
الأمر فيه إلى الصلاح فإذا تبدلت الشرائع وإلى لهم فى كل وقت
بأمر جديد اقبالهم على الامتثال أكد وقد تلحق كثيرا من الناس
سآمة فيما يكلفونه إذا دام الأمر به ولهذا نرى أوائل الأمم
أبدا خيرا من أواخرها وأجد فى العمل والقيام بوظائف
التكليف فليتأمل ذلك ثم أورد على نفسه سؤالا لنفات
النسخ وقال لا يجب عنه الامتحير فى هذا الثانى ثم ذكر بعد

ذلك أنه تخيل فقال اذا علم الأمر أنه واجب الفعل بخطابه وأمره
فلابد لك بخبر عن فعله وجوبه وتعلق الأمر به فاذا نهى عنه فقد
فقد اخبر عن حضره وتعلق وجوبه به فى ذلك يطرق الخلف الى
خبره وذلك مستحيل فى حكم الأله وهذا السؤال انما يتوجه
على من قال أن النسخ رفع للحكم من حيث أن الأمر اذا اقتضى .
الفعل فى زمن النسخ فقد اخبر عن وجوده فى ذلك الزمان فلا
يتصور نهى وحضره منه فى زمن وجوبه اما من قال أن النسخ
بيان تاقيت ما استبهم الوقت فيه فى حكم التكليف مع تأخره .
عن مورد التكليف فلا يتوجه عليه السؤال لأنه الخطاب لم يتضمن
الوجوب فى زمن النهى فالخبر يكون عن الوجوب فى غير زمان .
ورود النسخ فلا يتوجه عليه السؤال أصلا واجاب عن ذلك
بعد توجه السؤال بأن قال هذا تخيل ليس فيه تحصيل وذلك
أن الوجوب وسائر الأحكام ليس صفة للأفعال ومعنى الوجوب
ما توجه طلبه على وجه ما ومعنى المحرم ما توجه طلب تركه على
وجه ما والخصم تخيل أنه وصف للفعل مخبرا عنه ومن احاط
بذلك هان عليه الانفصال عن السؤال هذا خلاصه كلامه
بعد تطويل وهذا عندى ليس بجواب فأنا وان قلنا أن الحكم
ليس صفة للفعل فلابد فيه من تعلق الخطاب والخبر أذا تعلق
يكون الفعل مطلوبا فى زمن ضرورة تعلق الطلب به فيه فبنا فى
تعلق النهى به فيه ولا شك أن الخبر تابع للمخبر فيستحيل أن
يكون الفعل فى الزمان الواحد من الأمر الواحد مأمورا به
منهيا عنه فالخبر على حسبه فاذا استحال ذلك فى نفس الأمر
لزم أن يكون احد الخبرين على خلاف المخبر ضرورة استحالة
وجود النقيضين وهذا بين لاخفاء به وهذا أنما لزمهم من
القول بأن النسخ رفع وان اراد بالرفع ارتفاع ما فهم من

اللفظ فقريب وأما الكلام النفسى فلا يصح فى تعلقه الارتفاع بوجه
فهذا واضح فليتأمل وقد التزم الأمام فى غير هذا الكتاب أن
اللفظ الناص فى الدوام يجوز نسخه بناء على أنه لابد من شرط
مسكوت عنه مقدور وهو بشرط الا ينسخ ومثله باشتراط
الأمكان فانه وأن لم يتعلق به فهو مقدر وهذا نظر فى حكم
اللفظ وليس ذلك نظر فى حكم تعلق الكلام النفسى وهذا
تمام الكلام على هذا المقام ثم نتكلم رضى الله عنه انه لادلالة
سمعية تمنعه بعد ثبوت جوازه عقلا وقد نقل عن شرذمة
من اليهود انهم قالوا بأن فى نص موسى ما يمنع من النسخ ـ
وهذا السؤال لقنهم أياه ابن الراوندى فقال هل الاسلام
يمنعون من نسخ شريعتهم ويقولون هى مؤبده الى آخر
عمر الدنيا مع اعترافهم بالجواز فقولوا لهم هذا ثبت عندنا
من نص موسى عليه السلام وانتم تعترفون بنبوته واجاب عن
ذلك من وجهين احدهما ظهور المعجزات على يدى عيسى
عليه السلام ولو كان ما ذكروه ثابتا لامتنع حصول المعجزه
على يد من بعده . والثانى أن اليهود فى زمن المصطفى أحمد
صلوات الله عليه ما ذكروا ذلك مع انه قد تواتر تلاوته عليهم
النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل
وقوله يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويكتمون الحق وهم
يعلمون ولم يقل أحد فى مقابلة هذه التلاوة ليس عندنا
منه خبر وأنما كانوا يقولون ليس هو ذاك ومن حكمه الرب
سبحانه فى نصر نبيه انه حرك دواعيهم على الأخبار عنه
قبل مبعثه وكانوا يستفتحون على الذين كفروا بوجوده ويهد وبعهم
بظهوره فما امكنهم عند ظهوره بعد ماصد رمنه التزام
المعانده بالطريق التى لقنها الراوندى وكل ذلك لتبقى

حجة الله على عباده قائمة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل

فصل في معجزات الأنبياء . وقد تواتر وجوده و دعواه الرسالة
و تحديه بالقرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه فتحدى بجملته تارة وقال فأتوا بحديث مثله ثم تحدى
بسورة من مثله ثم تحدى عند عجزهم عن ذلك بعشر سور
مثله ثم تحدى بسورة من مثله وقد تكلم النظار في الضمير
الذي هو الهاء في مثله هل هو عائد إلى النبي صلى الله عليه وسلم
فمعناه من أمي مثله أو الضمير عائد على القرآن ولا شك
أن الإعجاز في القرآن من جهة لفظه ومن جهة معناه فنظمه
البديع غير مقد ورلهم فلا معنى لعود الهاء على النبي ولا فائدة
في التقييد بعجز الكل عن الامي وغير الأمي وإن نظر إلى ما فيه
من الاخبار عن قصص الأولين ممن لم يقرأ كتابا ولا عرف
تاريخا و لا خالط من يعرف ذلك يكون في العادة سببا في الاطلاع
فعود الضمير على النبي صلى الله عليه وسلم اذا وقع التعجيز
في هذه الجهة ممكن ومن جحد وجوده او تحديه بالقرآن وتعجيز
الخلائق به فقد جحد الأمر الضروري الثابت بخبر التواتر
ولو فتح انكار ذلك لساغ انكار البلاد النائية والاشخاص
الماضية ولا معنى للمباحثة في مواطن الضروريات هذا آخر
شرح هذا الكتاب رضي الله عنه وقدس روحه وعفى عنه
تم كتاب المقترح لشرح الارشاد وقد وقع التكميل من

